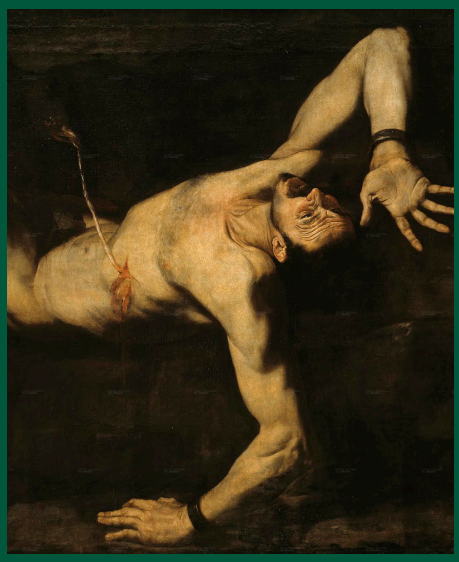
El fin del Humanismo tradicional

Domingo Ynduráin

Jesús Gómez
(Ed.)



Bibliotheca Montaniana

Acceso Abierto

Domingo Ynduráin

El fin del Humanismo Tradicional

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

Domingo Ynduráin

El fin del Humanismo Tradicional

Jesús Gómez
Edición y prólogo

Universidad de Huelva

Bibliotheca
Montaniana
26

©
Servicio de Publicaciones
Universidad de Huelva
©
Jesús Gómez

Tipografía: Textos realizados en tipo Garamond de cuerpo 10,5, notas en Garamond de cuerpo 8,5/auto y cabeceras en versalitas de cuerpo 8.

I.S.B.N.: 978-84-16061-80-8

Acción complementaria *Benito Arias Montano. Consolidación y mejora de la 'Bibliotheca Montaniana'* FFI2011-14552-E (subprograma FILO), Ministerio de Economía y Competitividad. • Fondos Feder • UHU • Incentivos para la realización de actividades de carácter científico y técnico, Junta de Andalucía • Proyecto *Arias Montano: Teología y Humanismo* [FFI2009-07731], Ministerio de Economía y Competitividad • Proyecto *Trayectorias ideológicas del humanismo andaluz: Hebraísmo en Arias Montano y su entorno* [P07-HUM-02715], Proyectos de Excelencia, Junta de Andalucía • Proyecto *Trayectorias europeas del humanismo andaluz* [HUM-7875], Proyectos de Excelencia, Junta de Andalucía.

JUNTA DE ANDALUCIA
Consejería de Economía, Innovación y Ciencia

GOBIERNO DE ESPAÑA
MINISTERIO DE ECONOMIA Y COMPETITIVIDAD

F.E.D.E.R.

A Mariola

Índice

Prólogo 11
I. La historiografía
1. La historiografía sobre humanismo y Renacimiento 25
2. La historiografía española 27

II. El Humanismo
1. La tradición pagana y el cristianismo 33
2. Los padres de la Iglesia y las letras paganas: atracción-rechazo 34
3. Las letras profanas como descanso y entretenimiento 38

III. El concepto de Renacimiento
1. El orden medieval 45
2. Los orígenes del humanismo: el término y el concepto 46
3. La función del humanista 51
4. Las alianzas de clase: nobleza y virtud 52
5. Humanistas frente a teólogos: el valor de la poesía teológica 58
6. La otra escolástica: modernos o nominalistas 67
7. El humanismo exquisito o aristocrático 68
8. La polémica entre barbarie y humanismo 70
9. Reforma y Contrarreforma: política, religión, lengua 72
10. El concepto de Renacimiento. Historiografía 78
11. El universalismo medieval. La especialización renacentista 81
12. El fin del humanismo tradicional 83

IV. La diferencia hispánica 87

Apéndice biobibliográfico 93

Prólogo

Para los posibles lectores interesados en la definición del humanismo y de sus consecuencias dentro del complejo devenir de la cultura europea entre los siglos XV y XVI, se publica un escrito inédito de Domingo Ynduráin que fue el origen de las principales líneas de argumentación luego desarrolladas de manera más extensa en su obra maestra *Humanismo y Renacimiento en España* que, aunque publicada hace casi veinte años, mantiene plena vigencia. No es de extrañar que coincida parcialmente la versión hasta ahora inédita con la publicada en 1994, sobre todo en los dos primeros apartados de los cuatro en los que se subdivide el escrito titulado, de acuerdo con el penúltimo epígrafe: *El fin del humanismo tradicional*[1].

Aunque de manera mucho más resumida, la versión previa condensa ya con toda claridad la tesis que defiende el profesor Ynduráin sobre el lugar que ocupa el humanismo tradicional como categoría histórica, asociada a los *studia humanitatis*, en relación a la historiografía renacentista. Desde esta perspectiva, permite una comprensión más directa de sus opiniones que puede servir, por una parte, para clarificar la información contenida en *Humanismo y Renacimiento*, más difícil de seguir debido a su carácter enciclopédico; y, por otra, cobra un nuevo significado dentro del controvertido panorama bibliográfico actual, en el que continúan existiendo opiniones divergentes y aun opuestas sobre el humanismo.

Más que a la propia definición del quehacer profesional de los humanistas, entendido en primera instancia como una derivación de los *studia humanitatis*, es decir, de la especialización en el conocimiento de la lengua griega y latina prin-

[1] Agradezco al profesor Luis Gómez Canseco su propuesta para publicar esta edición, realizada en el marco de los proyectos de investigación HAR 2009-12614-C04-01 y FFI2009-08070. Como en otras ocasiones, agradezco también en este caso la generosidad que ha mostrado con el presente proyecto editorial Mariola Pardo de Santayana, sin cuyo apoyo no se hubiera podido llevar a cabo la publicación del libro. He realizado un cotejo detallado con *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, Cátedra, 1994, en un artículo anterior: "En torno a *Humanismo y Renacimiento en España* diez años después de su publicación", *Dicenda,* 23 (2005), pp. 205-219, donde explico los avatares del inédito que, si bien viene precedido de un índice sistemático, carece de título. Para esta publicación, he añadido también los subtítulos de los apartados primero ("La historiografía") y tercero ("El concepto de Renacimiento") ya que los otros dos: "El humanismo" (apartado segundo) y "La diferencia hispánica" (apartado cuarto) sí aparecen en el original.

cipalmente, además del hebreo en los estudios bíblicos, las divergencias sobre su significado afectan a la variable importancia que la crítica concede, desde cada una de las diferentes posiciones teóricas, a los ideales asociados al humanismo en tanto que afirmación del hombre y de los valores humanos dentro del contexto específico de la cultura occidental, a través de la recepción cultural del legado grecolatino que conforma la tradición clásica en un sentido más o menos amplio.

Desde la Italia del siglo XIV, ya que suele considerarse a Petrarca como su iniciador, el humanismo se habría extendido por toda Europa, cerrándose su periodo de esplendor a finales del siglo XV o principios del siglo siguiente, cuando da paso al periodo renacentista. Sin embargo, se discute hasta qué época se extienden las consecuencias más perdurables de algunas propuestas y planteamientos de este movimiento intelectual o pedagógico cuyas implicaciones afectan, o incluso cimentan en opinión de algunos, los ideales humanísticos que se encuentran entre los valores esenciales de nuestro mundo civilizado.

La crítica se ha planteado de manera variable el sentido de las relaciones entre el humanismo como categoría histórica, es decir, el "humanismo tradicional" según lo entiende Domingo Ynduráin, producto de una época determinada, y la categoría historiográfica del Renacimiento. La definición de este segundo término es mucho más lábil y menos objetiva, ya que ha estado sujeta a las sucesivas interpretaciones que han venido estableciendo los especialistas en la época contemporánea, al menos, desde el libro fundacional que Jacob Burckhardt publica en 1860 sobre la cultura del Renacimiento en Italia donde traza un panorama excesivamente optimista que ha contribuido a la pervivencia de "un mito storiografico che ha influito per secoli sugli storici del Rinascimento", en palabras de F. Chabod cuando planteó la oportuna revisión del tema[2].

Precisamente, el primero de los cuatro apartados en los que se subdivide *El fin del humanismo tradicional* arranca con la revisión historiográfica del Renacimiento desde la influyente síntesis burckhardtiana que, como subraya Ynduráin, se basa en una oposición demasiado absoluta entre la claridad racional, la tolerancia y los ideales progresistas asociados a la libertad que se han venido atribuyendo desde entonces a los escritores considerados como más representativos de la cultura renacentista frente a la de sus contrarios, medievales o escolásticos. En su opinión, este panorama tan risueño ha contribuido a que la crítica rechace determinados fenómenos culturales y literarios característicos de la Península Ibérica que conforman la "diferencia hispánica", a la que dedica también el último de los cuatro apartados, por considerarlos fuera de su visión excesivamente idealizadora del periodo.

[2] En varios trabajos, desde "Il Rinascimento nelle recenti interpretazioni" (1933) a otros como "Il Rinascimento" (1942), agrupados en el volumen *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967, p. 245.

Entre los mejores especialistas actuales, dentro también del ámbito hispánico, existen discrepancias evidentes a la hora de valorar el alcance del humanismo, desde quienes consideran que su "sueño" ha dejado una huella imperecedera entre las diversas tradiciones que conforman la cultura europea, como pocos otros movimientos intelectuales a lo largo de su historia, hasta quienes dibujan un "panorama social" desolador condicionado por el secular desprecio que manifiesta la barbarie hispánica hacia los estudios de latinidad y de humanidades en general[3]. Si bien existe un común denominador en cuanto a la definición precisa de los *studia humanitatis* asociada tradicionalmente, al menos desde el siglo XV, tanto a los estudios de las dos lenguas clásicas como a las disciplinas o artes del lenguaje incluidas en el *trivium* a partir de la Edad Media, especialmente gramática y retórica, la visión de un helenista como Luis Gil cuando contempla las condiciones materiales o sociales de la enseñanza de la filología clásica, desde el siglo XVI con sus antecedentes medievales hasta el siglo XVIII nada menos, sólo puede coincidir en parte con los resultados que obtiene Francisco Rico al estudiar la proyección europea del modelo humanístico italiano desde Petrarca, dada la singularidad de sus respectivos planteamientos.

Tan sólo si somos conscientes de las diferencias existentes entre las múltiples visiones críticas que existen en la actualidad sobre el alcance del humanismo, podremos reconocer la originalidad de la propuesta defendida por Ynduráin en *El fin del humanismo tradicional*. La formula con nitidez en su apartado tercero, que es también el más extenso, cuando plantea tres oposiciones básicas de cuya resolución depende la valoración que hace el crítico de la relación del humanismo con el Renacimiento. La primera de estas oposiciones es la que enfrenta a los humanistas con la escolástica medieval. La segunda, la que opone la defensa del latín, o incluso del griego, como vehículo privilegiado de comunicación frente al imparable avance de las lenguas vernáculas, como el español o castellano, a las que Ynduráin denomina también lenguas "vulgares"[4]. La tercera, la que opone la religiosidad defendida por los humanistas frente a los movimientos espirituales propios del periodo conocido como la Reforma que se difunde por toda Europa durante la primera mitad del siglo XVI.

[3] Obviamente, aludo a los estudios clásicos, respectivamente, de Francisco Rico: *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza, 1993; y de Luis Gil: *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, Alhambra, 1981, con sucesivas ediciones, que han sido decisivos a la hora de configurar el "estado de la cuestión" en este ámbito, cada uno desde sus respectivos intereses lógicamente.

[4] Del mismo, cfr. "La invención de una lengua clásica (Literatura vulgar y Renacimiento en España)" [1982], *Estudios sobre Renacimiento y Barroco*, ed. C. Baranda, M.L. Cerrón, I. Fernández-Ordóñez, J. Gómez y A. Vian, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 81-105. Sobre el desarrollo del incipiente "humanismo vernáculo", cfr. A. Gómez Moreno, *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, Madrid, Gredos, 1994, pp. 61 y ss.

Planteado de este modo el enfrentamiento entre los humanistas y sus enemigos, sean bárbaros escolásticos, defensores del vulgar o religiosos reformistas, lo cierto es que Ynduráin encuentra una contradicción insalvable entre los avances históricos y culturales característicos de la época renacentista y el programa defendido por los humanistas, al menos por aquellos "exquisitos" o "aristocráticos" como denomina a quienes defienden sus posturas de manera más recalcitrante. En esta oposición reside gran parte de la novedad de las diversas líneas argumentativas desarrolladas primero en *El fin del humanismo tradicional* y más tarde en *Humanismo y Renacimiento*, en relación al resto de la crítica especializada que tiende a ver en el humanismo casi exclusivamente un factor de progreso cultural asociado a la visión idealizada del Renacimiento.

Al contrario, Ynduráin percibe la naturaleza reaccionaria del movimiento humanista en cuanto su defensa exclusivista del latín, por ejemplo, camina en dirección contraria a la del desarrollo histórico de las diversas lenguas asociadas a los todavía muy incipientes nacionalismos. Del mismo modo, en el terreno literario que es que le interesa básicamente como historiador, la preferencia de los humanistas por la alegoría y su concepción de las obras literarias como vehículo de enseñanza, o de moralidad, camina en sentido opuesto al "descubrimiento de la literatura" que, según el título de su discurso de entrada en la Real Academia Española, se produce durante el Renacimiento[5].

El interés de Ynduráin se orienta principalmente hacia el estudio de la literatura española del Siglo de Oro y, en este sentido, relativiza la influencia de las posiciones más intransigentes que conforman el núcleo del humanismo tradicional. Además, el humanista se le aparece como el heredero del papel que antaño desempeñaba la clerecía medieval, adaptado a las nuevas condiciones históricas por la creciente pujanza que adquieren los valores civiles o ciudadanos en la sociedad del Renacimiento. Desde esta perspectiva, se explican no sólo los diferentes conflictos entre diferentes grupos profesionales, como los que enfrentan a los humanistas con los teólogos y con los juristas cuando pugnan por mantener o aumentar sus respectivas competencias, sino también dentro de los propios humanistas donde coexisten posturas diversas enfrentadas.

Por lo que se refiere a la historia de la literatura, las polémicas se plantean ya desde el final de la Antigüedad sobre la reinterpretación cristiana de las letras paganas, tomando como modelo para ello la exégesis bíblica desarrollada mediante la utilización del método alegórico que se aplica también a los escritores clásicos, tan influyentes durante la Edad Media como Virgilio, sobre todo en la *Eneida* y en sus églogas, y como Ovidio en sus *Metamorfosis.* Sin embargo, al margen de estos debates especializados, Ynduráin subraya de nuevo que quienes triunfan en

[5] "El descubrimiento de la literatura en el Renacimiento español" (1997), *Estudios sobre Renacimiento y Barroco*, pp. 377-405.

la historia literaria ya desde el siglo XV son los escritores en vulgar que suponen la liquidación del paradigma defendido por el humanismo tradicional en sus obras escritas en latín, y ocasionalmente griego, o a través de las traducciones alegóricas y latinizantes.

En la "polémica entre barbarie y humanismo", como se titula el epígrafe octavo del tercer apartado, observa que el predominio sobre el latín del vulgar como lengua literaria, triunfante ya en el paso al siglo XVI, demuestra el agotamiento del modelo cultural defendido por los humanistas frente a los bárbaros, una vez ganada la batalla contra la teología a favor de la poesía. Las obras que prevalecen son las que están escritas en lenguas vernáculas, como el propio *Canzionere* de Petrarca, y no su poema épico en latín *Africa*; o bien la *Celestina* de Fernando de Rojas, y no la *Hispaniola* de Maldonado, ya que aquéllas suponen las verdaderas innovaciones del Renacimiento literario, en contraposición a los ideales periclitados de los humanistas. A diferencia de la visión mayoritaria, predominante en la crítica también en la actualidad, que ve en las diferentes facetas de la cultura y de la época renacentista una prolongación de las tesis del humanismo, Ynduráin insiste en poner de relieve las contradicciones, no sólo con respecto a la escolástica y los movimientos reformistas, sino sobre todo en el terreno de literario al que se acerca sin complejos como historiador de la literatura española.

Históricamente triunfaron quienes defendían las posiciones contrarias al humanismo; primero, los escolásticos como Suárez, Soto, Cano, Vitoria, etc.; en segundo lugar, se impuso el avance imparable de las lenguas romances como la castellana; y en tercer lugar el desarrollo de una religiosidad irracional, defendida por los movimientos espirituales reformistas, cuyo horizonte intelectual giraba en torno al problema de la justificación por la fe, uno de los motivos fundamentales para las guerras que fueron extendiéndose por Europa. Todo ello, siempre en opinión de Ynduráin, supuso el fracaso de las posiciones defendidas por los humanistas más exquisitos, que vieron su programa como algo fenecido o irrecuperable, a pesar de los esfuerzos del humanismo italiano por continuar los planteamientos de ese humanismo tradicional de cuyo sueño despiertan ya hacia finales del siglo XV[6].

Contrasta su conclusión con las opiniones predominantes en la actualidad que ven en el humanismo y el Renacimiento dos conceptos homogéneos, casi equivalentes. Por su parte, Francisco Rico describe un proceso parecido sin considerarlo "derrota", cuando Erasmo ve desvanecerse el programa soñado por el humanismo al ser relegado "de núcleo a ornamento"[7]. Obviamente, en sus

[6] Como afirma en *Humanismo y Renacimiento*, p. 240: "Así seguirá la evolución del Humanismo hasta que, hacia 1500, se produzca la ruptura en el medio en que había nacido y queden, por ello, relegados –otra vez- a sus labores profesionales y específicas, pues en lo demás son suplantados por quienes escriben en vulgar o no exclusivamente en latín".

[7] *El sueño del humanismo*, p. 157: "de núcleo que habían sido, pasaban a ornamento; al presio-

diferentes versiones históricas la pedagogía humanista pervivió, de una u otra manera, a lo largo de la época renacentista y aún con posterioridad, transformada en el programa jesuita de la *Ratio studiorum*, o bien en la filología bíblica de los hebraístas como fray Luis de León y Arias Montano, en la espiritualidad postridentina, en el escepticismo académico de Pedro de Valencia, o en el *Discurso de las Letras Humanas llamado el Humanista* de Baltasar de Céspedes publicado en 1600. La diferencia entre la función del humanismo tradicional y la que se desarrolla partir de 1500, cuando se "acantona en el ámbito propio de su especialidad", viene expresada en *Humanismo y Renacimiento* en los siguientes términos: "Ahora, suelen contenerse en unos ciertos criterios y comedidos límites, lo que no es el caso, ciertamente, de Erasmo, Vives, Enzinas, Sepúlveda, etc., pero sí el de Verzosa, Antonio Agustín, Fray Luis de León, el Brocense, Arias Montano o Justo Lipsio y tantos otros, que continúan en el estudio y edición de los clásicos, sagrados o profanos, y que, por ello, merecen el título de humanistas con tanta justicia como cualquiera de los italianos del siglo XV, pues el trabajo específico de unos y otros es el mismo"[8].

Además, el fracaso frente a la escolástica, las lenguas vulgares o la Reforma no implica que determinados postulados de los humanistas no hayan sido asumidos por la tradición, como ocurre con las reflexiones sobre la dignidad humana (*dignitas hominis*), en cuanto valor máximo del hombre, o con la contemplación del mérito del individuo como resultado de las obras personales y de la virtud[9]. Más allá de los *studia humanitatis* entendidos en sentido estricto como estudio especializado del griego y del latín, o del hebreo entre los cultivadores de la filología bíblica, el "viejo humanismo", como lo denomina Javier García Gibert en una

---

nar sobre la literatura y las artes, les empujaban al precipicio del academicismo… No parece justo, reiterémoslo, llamarlo derrota, porque eran los propios *studia humanitatis* quienes habían llevado a tal situación".

[8] *Humanismo y Renacimiento,* p. 388. Además del estudio de Mercedes Cormellas Aguirrezábal: *El Humanista (En torno al "Discurso de las Letras Humanas" de Baltasar de Céspedes*), Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, sobre la significación del humanismo contrarreformista, veáse también Luis Gómez Canseco: "Ideas, estéticas y culturas de la Contrarreforma", en *La cultura española de la Edad Moderna*, AA.VV., Madrid, Istmo, 2004, pp. 209-383; del mismo: *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993; cfr. Juan Luis Suárez Sánchez de León, *Tecnologías del Humanismo*, Huelva, Universidad de Huelva (Biblioteca Montaniana), 2011, entre otros.

[9] María José Vega, por su parte, ha puesto en entredicho la modernidad del discurso humanista sobre la dignidad humana: "Erasmo y la dignidad del hombre", *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo. Atti del Convegno Internazionale di Madrid, 20-22 maggio 2004*, Roma, Salerno Ed., 2006, pp. 201-237, cuando destaca las raíces teológicas medievales de sus planteamientos. De la mima, véase: "Aurelio o el epicureísmo: una lectura crítica del *Diálogo de la dignidad del hombre* en su contexto europeo", *Studia Aurea*, 3 (2009), pp. 105-138, donde cuestiona la tradición historiográfica que, desde Burckhardt a Garin o Kristeller, cifra en la proclamación de la *dignitas hominis* el nuevo espíritu filosófico del Renacimiento (art. cit., p. 132).

monografía reciente, deriva de la consideración esencial del ser humano como portavoz de unos mismos valores que, a partir de la filosofía ética grecolatina reinterpretada por la moral cristiana, permanecen en todos los lugares y en todos los tiempos[10].

Dentro del panorama bibliográfico actual, al menos en el ámbito hispánico al que aquí nos referimos fundamentalmente, el valor de las argumentaciones defendidas por Domingo Ynduráin mantiene plena vigencia, como se puede observar en la lectura de esta versión resumida que ahora se edita más de veinte años después de su redacción, y que habría que confrontar de manera inevitable con otras opiniones contribuyendo quizá a revitalizar, como sería deseable, el debate sobre una cuestión tan disputada como es la significación del humanismo dentro de la cultura europea renacentista. Lejos de mi propósito realizar un "estado de la cuestión" que, por otra parte, sería necesario para completar algunos intentos precedentes[11]. Sin embargo, aunque las principales tesis defendidas en *El fin del humanismo tradicional* sean discutibles como todas, presentan una coherencia muy de agradecer por el lector entre los planteamientos y los resultados obtenidos.

Se refiere Ynduráin con el adjetivo "tradicional" al intento de los humanistas por restaurar la perdida unidad de saberes, característica de la concepción predominante todavía en la Edad Media que resulta hecha pedazos en el siglo XV y, sobre todo, durante la época renacentista, precisamente cuando los conocimientos ya se han especializado[12]. La reacción de los humanistas se produce, por tanto, contra la objetividad del saber o de los saberes dotados de autonomía, ya que valoran por encima de todo la subjetividad sentimental y directa, en aras de la cual desarrollan una función ideológica para adaptarse a las nuevas formas sociales. Sin embargo, como consecuencia de este proceso que se produce durante el Renacimiento, entran en contradicción los humanistas con sus propios ideales.

[10] Como aclara el mismo García Gibert: *Sobre el viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición*, Madrid, Marcial Pons, 2010, p. 211: "El humanismo al que nos referimos habría que entenderlo, por otro lado, como un programa educativo que afirma y sustenta el valor simultáneo de la antigüedad greco-latina y del cristianismo para la formación del espíritu del hombre".

[11] Luis Gil: "Treinta años de estudios sobre Humanismo y tradición clásica: lo realizado y lo por hacer", en *Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, coord. M. Pérez González, León, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, 1998, pp. 31-67; Ottavio Di Camillo: "Interpretations of the Renaissance in Spanish Historical Thought", *Renaissance Quaterly*, 48 (1995), pp. 352-65; del mismo: "Interpretations of Humanism in Recent Spanish Renissance Studies", *Renaissance Quaterly*, 50 (1997), pp. 1190-2001.

[12] *Humanismo y Renacimiento*, p. 373: "Y, en la Edad Media, en el siglo XIII, los saberes estaban bien ordenados y unificados de manera armónica bajo el imperio de la teología. Los humanistas intentan reproducir esto. Separadas la fe y teología de la filosofía, separadas las lenguas y facultades universitarias, estos humanistas tratan de recomponer la armonía tomando como foco la oratoria y la poesía".

El final del humanismo se puede ver de una manera más positiva, como si fuera una carrera de relevos en el que los defensores de los *studia humanitatis* ceden el testigo a otro tipo de intelectuales que, sin embargo, se vuelven en su contra y critican sus propuestas, como hacen Descartes y Bacon, Montaigne y Francisco Sánchez por poner algunos ejemplos diferentes entres sí, pero especialmente relevantes por su modernidad; o bien se puede contemplar, según prefiere hacerlo Ynduráin, como un canto del cisne en la medida en que sus ideales se evaporan, según observa el inicio del último epígrafe del apartado titulado precisamente "El fin del humanismo tradicional", cuando los mismos defensores de los *studia humanitatis* despiertan del sueño de restaurar la lengua latina clásica y los valores del hombre en cuanto hombre, suplantado por el triunfo de la racionalidad escolástica y de los incipientes nacionalismos que los bárbaros desarrollan en contra de los ideales imperiales del humanismo italiano.

Una de las líneas argumentales básicas esbozadas por Ynduráin, que deriva de la inevitable comparación entre las literaturas italiana y española con sus respectivas versiones del humanismo, culmina en el último apartado precisamente con el título elocuente por sí mismo de "La diferencia hispánica". Las peculiares condiciones sociales e históricas de la nobleza cortesana en la Península Ibérica, frente a las de otros países incluida Italia, le sirven para explicar el hecho de que sus formas específicas de comportamiento sean muy diferentes a las que se producen en el Renacimiento italiano. El rechazo de la fantasía exquisita a favor del presunto "realismo" hispánico dependería en parte del intenso contacto que se produce aquí entre la literatura y la vida, resultado más de la acción que de la contemplación, creando un efecto paródico que observa en algunas obras fundamentales de nuestra tradición que va desde la *Celestina* al *Quijote*, al confrontar los ideales literarios con las situaciones cotidianas de la existencia vivida por los personajes.

Para la publicación, aunque los criterios aplicados han sido los de máxima fidelidad al texto original, ha habido que introducir algunos cambios imprescindibles, además de subsanar las inevitables erratas. Los añadidos se han introducido casi siempre entre corchetes, excepto el título de conjunto [*El fin del humanismo tradicional*] y los epígrafes primero ["La historiografía"] y tercero ["El concepto de Renacimiento"], que no los llevan.

En las sucesivas notas a pie de página se han añadido, también entre corchetes, las referencias de las obras citadas cuando ha sido necesario, más que para completar el original, para adaptarlo a una presentación académica aclarando, en la medida de lo posible, los pasajes de los autores mencionados. Cuando se producen coincidencias con la versión extensa, mucho más frecuentes durante la primera mitad del texto, después de la indicación de la cita remito a las páginas correspondientes de *Humanismo y Renacimiento* precedidas de la abreviatura

latina (cfr.=*confert*). No siempre ha sido así, como ocurre con la cita de Luciano (*Historia verdadera*) no localizada en la versión impresa, o con el comentario de I, 2 sobre la influencia de Menéndez Pelayo (*Historia de los heterodoxos*) suprimido y reelaborado con posterioridad para publicarlo en las actas de un congreso.

Ha sido más laboriosa la anotación de la segunda mitad del texto ahora publicado, donde escasean las coincidencias literales con *Humanismo y Renacimiento*, aunque se indican también en nota a pie de página algunas concordancias significativas. Sin embargo, he procurado respetar el aspecto ensayístico de su redacción, aligerada lo más posible de cualquier aparato erudito, si bien abunda en alusiones literarias y librescas como no podía ser de otra manera, dado el tema de estudio. En los pasajes anotados, además de las citas propiamente dichas, he resuelto algunas alusiones del original formuladas de manera demasiado elíptica o abreviada.

En cuanto a las convenciones tipográficas, he añadido cursivas para indicar varias expresiones tomadas directamente de otras lenguas (*delikatessen*, *Darstellung*, *ex illis*, *tabula rasa, pressing*, *tel-quel*, *pentimenti*, etc.); y comillas, para algunas alusiones intertextuales más o menos obvias sin indicar su procedencia, como "arca de savieza" (*Libro de Alexandre*), "fermosa cobertura" (Marqués de Santillana: *Prohemio e carta*), "rocío de los prados" (Manrique: *Coplas*, además de la nota del apartado último sobre las vajillas y tesoros), "cráneo privilegiado" (Valle-Inclán: *Luces de Bohemia*), "milicia sobre la haz de la tierra" (tópico que deriva de Job 7, 1: "Militia est vita hominis super terram"), o para alguno de los expresivos giros idiomáticos que abundan en el texto ("de tejas abajo") y alguna que otra "ostentórea" alusión irónica.

La versión inédita que ahora se edita con el título de *El fin del humanismo tradicional* contiene las principales líneas de la argumentación propuesta por Domingo Ynduráin que debe figurar entre las más relevantes sobre el humanismo formuladas en la actualidad. Aunque luego fuera reasumida y ampliada en la versión extensa de 1994, el presente texto, además de aportar interesantes matices con respecto al publicado hasta ahora, se caracteriza por su amenidad, favorecida por un personal tono ensayístico que, sin disminución del necesario rigor exigible en este tipo de publicaciones, resulta menos académico de lo habitual en sus forma de expresarse e incluso en su vocabulario, quizá por haber sido compuesto pensando en su exposición oral.

I.
La Historiografía

1. La historiografía sobre Humanismo y Renacimiento.

En cualquier disciplina que pretenda llegar a un conocimiento científico, a la descripción objetiva de un fenómeno, en una palabra, a saber lo que son las cosas, una de las primeras dificultades que se presenta consiste en la necesidad de eliminar las distorsiones introducidas por el observador: tanto en la apreciación de los datos como en la elaboración de las teorías o modelos, la precisión de los resultados queda alterada por los instrumentos utilizados así como por los intereses personales del investigador. Si esto es así en las llamadas ciencias de la naturaleza, qué no será en las que estudian los fenómenos culturales, las creaciones del hombre.

De antiguo se ha observado que la comprensión racional de una realidad y la vivencia de esa misma realidad son incompatibles, excluyentes. Es un problema que, planteado de una u otra manera, registran Platón, lo mismo que los nominalistas medievales, los modernos psiquiatras o Heisemberg. Es esta una dificultad, al parecer, objetiva; pero si el análisis, la mera observación de un fenómeno, cambia, altera o modifica el carácter de dicho fenómeno, por el mismo hecho de investigarlo, el estudioso estará siempre tentado de estudiar un fenómeno precisamente para alterarlo. Y esto puede suceder tanto si se hace conscientemente como si no. En el ámbito de las ciencias humanas, esta posibilidad, realizada, produce efectos devastadores; o beneficiosos, según se mire o según quién lo mire.

Por supuesto que no es sensato pretender alcanzar una visión de las cosas que no esté condicionada por la perspectiva del observador. Se puede aspirar, sin embargo, a que, dado un punto de vista, la descripción de lo que desde allí se ve sea correcta y completa, y a que la interpretación de los datos resulte coherente y racional. O que lo parezca.

Todos estos problemas se plantean, de forma aguda, en la descripción y estudio del humanismo y del Renacimiento. Sobre todo a la hora de explicar lo que se ha de entender por la revolución renacentista, las dificultades se multiplican, porque así como el humanismo es una categoría histórica, un concepto existente en un momento determinado, no sucede lo mismo con el concepto de Renacimiento, que es una categoría historiográfica.

Así, el inventor del término y del concepto de Renacimiento, J. Burckhardt, lo opone y contrapone a la Edad Media de manera que no sólo enfrenta dos situa-

ciones, sino que las valora subjetivamente. Probablemente, es esta valoración lo que le lleva a entresacar, del conjunto de los hechos, aquellos que le merecen una valoración positiva, para, con ellos, establecer los rasgos diferenciales del Renacimiento. Un método tan orientado y selectivo lleva, inevitablemente, a resultados parciales y difícilmente sistematizables pues chocan constantemente con la realidad y el crítico debe ir sorteando, soslayando o ignorando, sin más, los hechos que una y otra vez se oponen a su teoría. Por ello, Burckhardt acaba reduciendo el fenómeno a unos años de una parte de ciertas manifestaciones culturales de algunas zonas de Italia, cosa que no es criticable si eso es lo que se estudia. Las dificultades teóricas se producen cuando la descripción parcial sirve de base y justificación a una categoría ideal; lo que, por definición, lleva a generalizar el fenómeno y a extenderlo a otros ámbitos y épocas, manteniendo las definiciones iniciales.

Hay que reconocer, en cualquier caso, que el resultado obtenido es muy bonito, francamente encantador. Todo lo que supone sensibilidad, tolerancia, claridad racional, belleza, generosidad, progreso, libertad, etc. es, sin duda, Renacimiento; los contrarios son medievales o escolásticos, que es lo mismo, Tan risueño panorama sedujo a los investigadores alemanes, primero, y a todos los demás, después. En general, los seguidores amplían el campo: el renacer se manifiesta en otros lugares y en otros tiempos, por ejemplo en el siglo XII. Es inevitable si se parte de un concepto ideal —cuyas manifestaciones materiales pueden encontrarse en cualquier tiempo y época— y no de la descripción de un estado de cosas, de una situación históricamente determinada.

Ahora bien, resulta sintomático, en este sentido, que los entusiastas idealistas que describen el concepto de Renacimiento prescindan de lo que ocurre en la Península ibérica o se presente, en bloque, como el anti-Renacimiento. Por ello, casi ninguno de los grandes teóricos que se han ocupado del asunto ha tenido en cuenta (ni para rechazarlas o excluirlas) las obras que se producen en España. Probablemente, se trata de una consecuencia o arrastre del planteamiento inicial. A partir de ahí, por unos u otros motivos, los estudiosos reproducen el esquema heredado y a lo más que llegan es a dar alguna referencia marginal.

Se puede pensar, como defienden algunos, que el Renacimiento es un fenómeno único y exclusivamente italiano. En consecuencia, no se podría hablar de Renacimiento en Francia, Inglaterra, España. etc., sino de sucesivas y más o menos intensas oleadas de italianismo. Esta teoría tiene la ventaja de ser coherente y compacta, aunque prescinde del hecho de que no todo lo que en Italia se produce es homogéneo y, sobre todo, no es un ámbito aislado de las influencias exteriores, sean orientales o no. En una palabra, según esto, el Renacimiento es un concepto vacío, una categoría topográfica: se llama Renacimiento a lo que sucede en Italia en una época arbitrariamente determinada; o bien la categoría se ha definido antes de iniciar el análisis y los resultados vienen determinados por el punto de partida.

2. La historiografía española.

Pero, dejando ahora los problemas teóricos, parece como si al éxito literario e ideológico del que autores como Gracián o Calderón gozan entre determinados círculos germánicos correspondiera el equivalente rechazo a todo lo hispánico en otros. Esta toma de partido se encuentra, más o menos difusa, en la mayor parte de las páginas dedicadas al tema que nos ocupa: simpatía por el Barroco y la Edad Media españoles entre los románticos y los conservadores europeos, rechazo o desdén entre los demás. Hay que tener en cuenta que en la época en que se inauguran y desarrollan los estudios sobre el humanismo y el Renacimiento, la cultura española, la historia de nuestra cultura, se caracteriza por no existir.

En consecuencia, la visión que desde fuera (fuera del espacio y del tiempo) se tiene de España es la de una cultura antirrenacentista, es bárbara, escolástica, fosca y terrible, muy alejada de las alegrías sensuales y sensoriales del mundo italiano. Por otra parte, la ausencia[1] en las letras españolas, de estudios propios, de ediciones de textos, de historias o resúmenes fiables, hace más cómodo prescindir de este rabo de Europa.

Y lo que es, quizá, peor: cuando este tipo de estudios existen, como los espléndidos trabajos de Menéndez Pelayo, la exposición de los hechos, exposición en verdad admirable, va acompañada de tales juicios de valor, de tales comentarios beligerantes que sólo la caverna española es capaz de digerir el producto. Aliñado con tales especias, el guiso, por más que esté elaborado con las mejores materias primas, repugna aun antes de llegar a probarlo, especialmente a quienes tienen el paladar acostumbrado a las *delikatessen* de la pastelería renacentista. El olor fuerte, penetrante, áspero con que el santanderino sahúma la *Historia de los heterodoxos*, por ejemplo, hace que quien, vencido el rechazo inicial, cata esas páginas llegue a la conclusión de que lo único que merece la pena de tal historia es la materia prima, esto es, los heterodoxos.

Muchos de los continuadores de Menéndez Pelayo han puesto las cosas peor que estaban, porque han carecido de la extraordinaria documentación del maestro, y de su capacidad para diseñar conjuntos, panoramas y síntesis culturales y literarias. A esto se debe, en gran parte al menos, la ausencia de datos hispánicos en la descripción del sistema cultural, literario o ideológico de la Europa renacentista. Y a esta orientación, decididamente partidista, se debe también la reacción que excluye a Menéndez Pelayo y a sus secuaces, así como la de la España que ellos exaltan, de las referencias bibliográficas. Hay, incluso, quien lo utiliza, pero sólo lo cita cuando puede señalar una equivocación o un error en sus escritos.

Menéndez Pelayo y las posiciones políticas han polarizado la mayor parte de la filología española. Esto es así tanto por lo que respecta a quienes están de acuerdo con la ideología del polígrafo montañés como por lo que atañe a quienes están contra ella. A este enfrentamiento y a esta tradición, renovados en 1936, se deben

determinadas interpretaciones del Siglo de Oro que son más combativas y viscerales que otra cosa. Pero que han gozado de una aceptación equivalente y simétrica a la de las posiciones enemigas.

En esta historiografía, digamos que "liberal", el mecanismo es el siguiente: puesto que la reacción cavernícola se apoya y se reclama heredera de las glorias del Siglo de Oro y de la España Imperial, destruyamos el prestigio y los valores de tales referentes ideológicos y habremos destruido las bases culturales en que el régimen del dieciocho de julio se apoya y se sustenta. Tan ingenuo análisis ha llevado a distorsiones y equivocaciones tan profundas como las que se combatían, y más duraderas.

Cuando se busca "la otra cara" de la España Imperial, o de lo que sea, se acepta, como principio, la parcialidad de lo que se ofrece. Los estudiosos que así proceden piensan que su parcialidad equilibra la del otro lado. No es una actitud muy científica, en cualquier caso; pero lo peor sucede cuando desaparece, o no se tiene en cuenta, el contrapeso que permitía tener, al mismo tiempo, dos mitades deformes. Entonces, cuando esto sucede, el lío está servido. Pensemos, por ejemplo, en las teorías de Américo Castro según las cuales a la alianza de la nobleza con el clero castizo se opone una especie de internacional progresista formada por heterodoxos, reformadores, críticos y anti-imperiales, todos ellos, por supuesto, *ex illis*. Quizá sea necesario notar que en la organización de este grupo, Américo Castro coincide y sigue a don Marcelino: lo único que cambia es la valoración del hecho. Escribe Menéndez Pelayo en los *Heterodoxos*:

> Era su oráculo [de D. Juan Ponce de León] un predicador de linaje morisco, llamado Juan González, a quien ya a los doce años había penitenciado la Inquisición de Córdoba por prácticas muslímicas. Es singular el número de prosélitos que hizo la Reforma entre los cristianos nuevos; ni podía producir más católicos frutos la antievangélica distinción que engendró los *Estatutos de limpieza* y alimentó el odio ciego del vulgo contra las familias de los conversos. Obsérvese bien: los Cazallas eran judaizantes; Constantino, también; Juan González y Casiodoro de Reina, moriscos. La cuestión de raza explica muchos fenómenos y resuelve muchos enigmas de nuestra historia[1].

[1] [*Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, BAC, 1978[3], vol. II, p. 77, de donde toma también los datos sobre el auto de fe de Valladolid en el siguiente pasaje, cfr. Domingo Ynduráin: "La crítica histórica y literaria de Américo Castro y su escuela: Hacia una evaluación", en *Judíos, Sefarditas, Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, ed. A. Alcalá, Valladolid, Ámbito, 1995, pp. 577-86].

Si yo no me equivoco, ahí está el origen, la semilla del pensamiento de Américo Castro. Ese párrafo transcrito es cifra y resumen de *España en su historia*[2]. A los dos estudiosos, por motivos diametralmente opuestos, como es obvio, les interesa relacionar la heterodoxia con la raza. Pero lo cierto es que, de los datos de que disponemos, no es esto lo que llama la atención ni resulta significativo. Lo sorprendente es la cantidad de nobles que están complicados en causas inquisitoriales por herejía.

Sin salir de lo establecido, por ejemplo, en el auto de fe de Valladolid de 1559, aparecen D. Pedro Sarmiento, comendador de Alcántara y su mujer; D. Luis Rojas, marqués de Poza; Dª Ana Enríquez, hija del marqués de Alcañices; D. Juan de Ulloa Pereira, comendador de San Juan; Dª María de Rojas, hija del marqués de Poza; Catalina Ortega, hija del fiscal Hernando Díaz, mujer del capitán Loaysa, etc. En unos u otros procesos, andan metidos D. Diego de Virués, jurado de Sevilla, Dª María Bohorques, hija bastarda de D. Pedro García de Xerez, noble; su hermana Dª Juana, mujer de D. Francisco de Vargas, Señor de la Higuera; Dª Catalina Sarmiento, viuda de D. Fernando Ponce de León, veinticuatro de Sevilla; Fray Domingo Churruca, de Azcoitia; Carranza figura en los procesos como "hombre hijodalgo y de limpia sangre"; el hijo del conde de Bailén guarda en su casa las traducciones heréticas del Nuevo Testamento; el Marqués de Villena se relaciona con los alumbrados; Damián de Goes, Juan Díaz, Jaime y su hermano Francisco de Enzinas son hidalgos, etc.

Esto es lo que habría que explicar como hecho significativo. Entre otras cosas porque rompe la nitidez de los campos y enturbia la homogeneidad de los grupos en que la historiografía se ha empeñado en separar las cosas. No parece, a la vista de estos y otros datos semejantes, que la oposición *ortodoxia/heterodoxia* coincida con la equivalente *nobleza/cristianos nuevos*. Hay de lo uno y de lo otro entre los imperiales y entre los comuneros, entre los humanistas y renacentistas y entre los escolásticos, entre los inquisidores y entre sus víctimas; entre los reformadores y los contrarreformistas. Y, a propósito de esta última oposición, quizá cabría señalar que los reformadores -españoles y no españoles- manifiestan un desprecio semejante frente a los marranos, judíos y judaizantes. De la misma manera que los humanistas reformadores desprecian a la gente sin letras… Todo esto debería ser tenido en cuenta a la hora de explicar el siglo XVI en España, se le dé una u otra explicación.

[2] ["Tal fue el título primero de su obra principal (Buenos Aires, 1948), publicada luego como *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1954, renovada en 1962, y ediciones posteriores"(Ynduráin: "La crítica histórica…", p. 586n)].

II.
El Humanismo

1. La tradición pagana y el cristianismo.

De manera provisional, podemos entender ahora que el humanismo es el estudio de las letras clásicas, paganas, sean romanas o griegas. En principio, y según las teorías establecidas, es un fenómeno que si no se inicia, se desarrolla y crece en la Italia del siglo XV, hasta el punto de que el aumento de los estudios clásicos produce un cambio cuantitativo que da lugar a lo que conocemos como humanismo.

Esto significa que hay una situación nueva —la que da lugar a que en la época aparezca la denominación de humanista—, diferente y aun opuesta a la establecida en la Edad Media. Si esto es así, quizá conviniera echar un vistazo a lo que ocurre con los estudios de las letras paganas en los orígenes del cristianismo y a la evolución posterior.

Aunque a veces parezca como que se olvida, el hecho es que el Nuevo Testamento, los Hechos, etc. es decir, los libros específicamente cristianos, están escritos en griego en el siglo I, en la época de César Augusto, y esto con independencia de que los autores de tales libros sean cristianos de la primera o de la segunda generación. El hecho de escribir en griego, en pleno imperio romano, significa que quienes redactan estos testimonios utilizan la lengua de cultura, ya en esta época lengua de la aristocracia cultural, en lugar de servirse de la lengua latina utilizada tanto por el común de los ciudadanos como en los escritos de César, Cicerón, Virgilio... No son, pues, los Evangelios, unos libros que estén a disposición de cualquiera que sepa leer la lengua en que se entienden todos los ciudadanos del imperio, la lengua de uso común; por el contrario, es la lengua de una minoría culta en la que todavía hablan algunos aristócratas. Y en la que escriben también ciertos hombres de letras, concretamente los neoplatónicos.

Este hecho, amén de otras interpretaciones y consecuencias, tiene un efecto obvio: sólo quien conozca el griego está en disposición de acceder a la nueva doctrina. O, lo que es igual, sólo quien posea una formación cultural seria puede leer los originales. Los difusores y primeros apologistas de la nueva religión son gente formada y bien formada en letras, latinas y griegas. El cristianismo no escribe sobre una *tabula rasa* cultural, ni se dirige a ignorantes ingenuos directamente,

sino a personas que poseen ya una formación, un gusto, una educación y, a través de ellos, a los demás. Muchos de los Padres escriben en griego sus comentarios e interpretaciones, etc.

Esto explica, en parte, que el cristianismo se tiña rápidamente de platonismo, si no venía ya así de origen. Significa también, y es esto lo que más nos interesa, que la nueva doctrina confluye con la cultura antigua, cultura que servía de vehículo a doctrinas religiosas opuestas a las que ahora se expresan en esa misma lengua. Así las cosas, los primeros cristianos deben tomar las armas, los instrumentos de los paganos, a la hora de explicar y defender la religión que surge de los Evangelios. El resultado, bien conocido por otra parte, es la difícil y tormentosa relación entre un mundo y otro. Un episodio de esta historia es la atracción y el rechazo que los Padres experimentan ante las letras y la civilización clásicas.

Educados en el *trivium* y el *quadrivium* de la escuela romana, los cristianos utilizan las mismas armas —dialéctica, retórica, etc.— que sus detractores para difundir y defender la buena nueva; y lo hacen dentro del panorama cultural en que viven, con el sistema de referencias que le es propio. Quienes, como Lactancio, San Agustín, Casiodoro, B. de Chartres, E. Silvestre, A. de Insulis, etc, se apoyan en las letras clásicas para integrarlas en su sistema (y, además, las admiran, les gustan) topan una y otra vez con el valor exclusivamente humano de tales primores y bellezas, valor que desasosiega a quienes buscan a Dios sobre todas las cosas. Acuden a la socorrida fórmula de *expoliare aegyptios*, o a la paulina purificación de la esposa gentil, a la subordinación de las letras como esclavas de la teología, etc. Pero no acaban de encontrar una fórmula segura, como tampoco la encuentran quienes se oponen a la cultura pagana, a los primores de estilo, a los encantos de las formas…, porque para escribir y para oponerse están utilizando lo que niegan.

2. Los padres de la Iglesia y las letras paganas: atracción-rechazo.

En los primeros años del cristianismo, durante toda la Edad Media y aun después, hay una mezcla de atracción y rechazo frente a la cultura pagana (no sólo ante las letras), en una relación semejante a la hegeliana dialéctica del amo y el criado. En esta relación, no falta el temor a que la sierva salga respondona, dados los encantos que posee y el poder de seducción que despliega. Unas veces, se echa mano de esta esclava, otras se la rechaza y otras se la exorciza de una u otra manera. No es el caso de repetir aquí las a menudo tormentosas relaciones entre la belleza no sólo sensorial del mundo clásico y la espiritualidad cristiana, pero sí de espigar algunos datos y algunas manifestaciones significativas.

Es cierto que determinados autores paganos no sólo dieron con normas de conducta apropiadas y aun descubrieron girones de la verdad, bien con sus fuerzas, bien por inspiración divina, sino que algunos incluso profetizaron la venida de Cristo y la nueva religión. Constituyen, pues, una prueba de la verdad del

Evangelio, como lo son las profecías contenidas en el Antiguo Testamento. Por ello, los oráculos sibilinos o la cuarta égloga de Virgilio pueden ser aducidos como prueba a favor del cristianismo ante los mismos paganos. Pero, dejando esto ahora, sobre lo que volveremos luego, salvados estos atisbos como milagrosos de la verdad, las letras paganas sólo cuentan mentiras de falsos dioses que encaminan al vicio y al error a los hombres que los toman como modelos. Y esto es tanto más peligroso cuanto esas —y otras— fábulas están presentadas de manera que seducen a la imaginación con su hermosura por la que muchos se perdieron, como advierte el Eclesiástico (11, 4). En una palabra, estas letras expulsan y sustituyen a la verdad en el ánimo de quienes gustan de ellas.

Para lograr esto, el vicio suplanta a la virtud tomando su apariencia y, por ello, es doblemente peligroso. Así lo habían advertido ya los mismos clásicos, por ejemplo Luciano, que si en *Zeus confundido*, siguiendo a Platon, (*Ion* 533 E) escribe: "… En lo tocante a los poetas, cuanto cantan inspirados por las Musas es cierto; mas cuando los abandonan las diosas y componen por sí mismos, entonces se equivocan y contradicen". En *Zeus trágico*, advierte: "a los poetas no les importa la verdad, en mi opinión, sino cautivar a los oyentes; por eso realizan encantamientos en verso, cuentan fábulas altisonantes y, en una palabra, todo lo supeditan al placer"[3].

Algo semejante sostiene Plutarco, pero sin llegar al extremo de Luciano en *Historia verdadera* I, "incipit" (ver la trad. de Francisco de Enzinas, *Historia Verdadera*, 1551) donde dice:

> Al igual que los atletas y quienes tratan de mantenerse en forma no sólo cuidan de su estado físico y entrenamiento, sino también de su oportuna relajación —por entender que es la parte principal de su preparación—, asimismo interesa a los intelectuales, a mi parecer, tras una prolongada lectura de los autores más serios, relajar su mente y hacerla más vigorosa para su esfuerzo futuro.
>
> Resultaría acorde con ellos el descanso si tomaran contacto con aquellas lecturas que no sólo ofrecen pura evasión, fruto del ingenio y humor, sino las que presentan un contenido no ajeno a las Musas, como creo que ellos lo estimarán en el caso de esta obra; no sólo les atraerá lo novedoso del argumento, ni lo gracioso de su plan, ni el hecho de que contamos mentiras de todos los colores de modo convincente y verosímil, sino además el que cada historia apunta, no exenta de comicidad, a alguno de los antiguos poetas, historiadores y filósofos que escribieron muchos relatos prodigiosos y legendarios[4].

[3] [Luciano, *Obras I*, introd. José Alsina Clota, Madrid, Gredos, 1981, pp. 315 y 353; cfr. D. Ynduráin: *Humanismo y Renacimiento*, pp. 14-15].

[4] [Luciano, *Obras I*, ed. cit., p. 179].

La poesía, expulsada por Platón de la República, vuelve a introducirse en sociedad, pero relegada a funciones de masajista. Claro que lo que Luciano dice de manera irónica se tomará más tarde en serio, como veremos.

En el cristianismo, dejando ahora los detractores radicales, quienes defienden las letras gentiles no lo hacen sin condiciones ni cautelas. Así, Lactancio defiende la utilidad de la oratoria, pero disocia la verdad de la poesía y enlaza el elogio de la elocuencia con la advertencia de que la verdadera belleza reside en la verdad simple y desnuda: "Pero como Dios quiso que la verdad simple y desnuda fuese por naturaleza bella -y es que es suficientemente elegante por sí misma y se afea si es embadurnada externamente con adornos añadidos— quiso en cambio que la mentira agradara cuando va cubierta de una belleza que no es la suya"[5].

Da la impresión de que los padres aceptan a regañadientes los primores de la oratoria y de la elocuencia, porque, tal y como están las cosas, la necesitan en su apostolado, pero aspiran a que, un día, se pueda prescindir de todo lo que no sea la exposición de la verdad desnuda, sin afeites ni retórica. Es esto algo que remacha Lactancio en otro lugar: "Queda la tercera parte de la filosofía llamada lógica, la cual abarca la dialéctica y el arte de decir en todos sus aspectos. Ahora bien, la ciencia de Dios no la necesita, porque la sabiduría no está en la lengua, sino en el corazón, y no tiene importancia el estilo que se use: busca, en efecto, el contenido, no la forma, pero con el contenido no me estoy refiriendo al gramático u orador, cuya ciencia consiste en saber cómo se debe hablar, sino al sabio, cuya doctrina consiste en saber cómo se debe vivir"[6].

La retórica clásica no separaba la forma del fondo, ni la conducta del orador de la ciencia que profesa. Ahora, la nítida separación entre estos términos tendrá consecuencias incalculables hasta que, en cierta manera, se reintegren en el Renacimiento y las letras, la oratoria, la poesía ayuden a formar la personalidad de los ciudadanos, como cualidad civil. Sin embargo, ya nunca será lo mismo.

Otro de los defensores de la cultura pagana, Casiodoro, en línea con lo anterior, les concede alguna utilidad: "Cum studia saecularium litterarum magno desiderio fervere cognoscerem, ita ut multa pars hominum per ipsa se mundi prudentiam crederet adipisci, gravissimo sum, fateor, dolore permotus, quod scrip-

[5] [Lactancio, *Div. Instit.*, lib. VI, 8: "Sed quoniam Deus hanc voluit rei esse naturam, ut simplex et nuda veritas esset luculentior, quia satis ornata per se est, ideoque, ornamentis extrinsecus additis fucata, currumpitur, mendacium vero specie placet aliena, quia per se corruptum vanescit ac diffluit, nisi ornatu aliunde quaesito cirumlitum fuerit ac politum"; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 41n].

[6] [Lactancio, *Div. Instit.*, lib. III, 13: "Superest pars illa philosophia tertia, quam vocant λογικήν in qua tota dialectica, et omnis loquendi ratio continetur. Hanc divina eruditio non desiderat, quia non in lingua, sed in corde sapientia est: nec interest quali utare sermon, res enim, non verba quaerentur, et nos non de grammatico aut oratore, quorum scientia est quomodo loqui deceat, sed de sapiente differimus cuius doctrina est quomodo vivere oporteat"; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 51n]

turis divinis magistri publici deessent, cum mundani auctores celeberrima procul dubio traditione pollerent"[7].

En algún momento, algún padre acepta que algo de verdad, oculta y poco consciente hay en la poesía inspirada (v.gr. San Agustín *Civ. Dei*, XVIII, 14 y 37, o San Isidoro), pero son casos excepcionales que como tales sólo sirven para confirmar la regla general. Se ha dicho que en el siglo XII hay como una especie de renacimiento en el que participaría S. Bernardo, la escuela de Chartres, los victorinos. En esa época, se dice, renacen las letras clásicas, se aprecia el buen estilo, etc. Lo cierto es que esa renovación, indudable, mantiene en cualquier caso el dominio y la perspectiva clerical en todo momento. Aunque haya quienes, como S. Bernardo, escriben un latín francamente bueno y elocuente, seducido por la belleza formal y el ciceronianismo de que le acusaran, lo cierto es que, en cuanto se plantea no la práctica, sino la doctrina, las cosas vuelven a su sitio y están como estaban, si no peor.

Hugo de San Victor, en el *Didascalicon*, II, 4, escribe:

> Atiende bien a los dos grupos de libros que he diferenciado: los primeros tratan de las artes y los otros son complemento accesorio. Creo que entre los dos grupos hay una gran diferencia en el valor, como dice el poeta:
>
> Quanto el sauce a la oliva se sugeta dándole
> ventaja en mayor grado y quanto es más humilde
> la mosqueta que el rosal oloroso y colorado.
>
> Si alguien, queriendo alcanzar el saber, abandonase la vía maestra de las artes y se dejara arrastrar por los escritos literarios, se encontraría frente a un trabajo, no digo que inmenso, pero sí enorme, y no obtendría más que pobres resultados. Las artes, ciertamente, pueden hacer perfecto a un escolar incluso sin la lectura de los textos complementarios. Estos últimos, por el contrario, sin las artes, no tienen ninguna capacidad de proporcionar un saber completo, sobre todo porque no tienen nada que ofrecer que justifique su estudio (…). En un tiempo posterior, si se ofrece la oportunidad, lean los estudiantes también los otros escritos, porque, de vez en cuando, alternar cosas más descansadas con otras de mayor empeño produce placer, y la rareza presta valor a cualquier cosa: por ejemplo, una frase llena de sentido impresiona más la mente y se recuerda mejor cuando aparece en una fábula[8].

[7] *Praef ad Div. instit.* [*Humanismo y Renacimiento*, p. 20].

[8] [*Humanismo y Renacimiento*, pp. 68-69. La cita de Virgilo: *Egl.* V, 16-17 proviene de la traducción de Cristóbal de Mesa].

No habrá que extrañarse, pues, cuando D. Juan Manuel acepte esta función ni cuando el autor de *Celestina* valore las flores dispersas en su obra.

Que la degradación del valor de las letras se haga utilizando unos versos de Virgilio no tiene nada de particular: es un adorno que ayuda a fijar una sentencia y, por otra parte, todos los estudiantes de latín estudian la gramática utilizando las obras de Virgilio, como ejemplos para las construcciones sintácticas, etc. Lo cual no quiere decir que Virgilio mantenga, oficialmente al menos, la función poética, pero está claro que seduce a los estudiantes y que, en cualquier caso, sus versos están en la cabeza de todos.

3. Las letras profanas como descanso y entretenimiento.

En el mundo clásico y en la alta Edad Media, el gramático enseñaba la gramática sobre textos literarios en los que confluyen no sólo las explicaciones de las categorías lingüísticas, sino los recursos retóricos, la formación del gusto e incluso las enseñanzas morales. El arte del orador o del gramático se dirige a formar ciudadanos íntegros, no a crear especialistas. Sin embargo, la gramática aristotélica según se plantea en las *Categorías* estudia esta disciplina según criterios lógicos. Así, cuando en el siglo XII y, sobre todo, en el XIII se impongan las teorías del estagirita, la gramática será sólo una parte de la lógica. Y si esto es así, la literatura quedará arrinconada en el dominio de la retórica, de una retórica que, falta de contenidos y de base, aparece como un adorno superfluo e incluso molesto o perjudicial.

El místico sufí Al-Farabi trató de conciliar a Platón y Aristóteles, pero en la lógica sigue las categorías de éste, lo que le convierte, entre otras cosas, en un notable predecesor de la escolástica cristiana del XIII. Al-Farabi, en el *Catálogo de las ciencias* explica con toda claridad la concepción aristotélica de la literatura:

> Las elocuciones poéticas son aquellas que se componen de elementos cuya función propia consiste en provocar en el espíritu la representación imaginativa de un modo de ser o cualidad de la cosa de que se habla, sea esta cualidad excelente o vil, como, por ejemplo, la belleza, la fealdad, la nobleza, la abyección u otras cualidades semejantes a estas. Al escuchar las elocuciones poéticas, nos ocurre, por efecto de esa sugestión imaginativa que en nuestros espíritus provocan, algo análogo a lo que nos pasa cuando miramos un objeto parecido a otro que nos repugna, porque inmediatamente que lo miramos, la imaginación nos lo representa como algo que nos disgusta, y nuestro espíritu se aparta y huye de él aunque estemos bien ciertos de que tal objeto no es en realidad tal como nos lo imaginamos. Así pues, aunque sepamos que lo que nos sugieren las

> elocuciones poéticas respecto de un objeto no es tal como ellas nos lo sugieren, sin embargo obramos tal y como obraríamos si estuviésemos seguros de que es así, porque el hombre muchas veces obra en consecuencia de lo que imagina más que siguiendo lo que opina o sabe; y muy a menudo resulta que lo que opina y sabe es contrario a lo que imagina y, en tales casos, obra conforme a lo que imagina y no según lo que opina y sabe. Esto mismo nos ocurre cuando miramos a las imágenes representativas de una cosa o a los objetos que se parecen a otro.
>
> Las elocuciones poéticas se emplean únicamente cuando se dirige la palabra a un hombre a quien se desea excitar a que haga una cosa determinada *provocando en su espíritu una emoción o sentimiento* e inclinándole así con arte a que la realice. Mas esto no puede ser sino en dos hipótesis: o cuando el hombre ese a quien se trata de inducir es un hombre *falto de reflexión* para dirigirse por ella y, por tanto, tiene que ser excitado a obrar lo que se le propone por medio de la sugestión imaginativa, lo cual hace para él las veces de reflexión (…). Por esta razón, las elocuciones poéticas son casi las únicas que se presentan hermoseadas, adornadas, llenas de énfasis y de redundancias, y pulidas con el esplendor y brillo que proporcionan los recursos de que tratan las ciencias de la lógica[9].

Me parece un texto espléndido para centrar la cuestión en sus aspectos fundamentales, tanto en el mundo moderno como en el antiguo. Es un caso especialmente lúcido de la eterna batalla entre retórica y lógica o dialéctica, Para Al-Farabi, está claro que la verdad, la verdad científica y objetiva, posee sus propias leyes lógicas y que se impone a todo aquel que tenga capacidad de reflexionar o razonar: es esta razón, el conocimiento de lo que las cosas son, lo que le lleva a actuar en uno u otro sentido. La voluntad, pues, está dirigida por la razón; el mundo de la ciencia pertenece al plano de la *Darstellung* en cuanto trata de conocer y exponer la esencia y la existencia de lo real. En este sentido, y en el mejor de los casos, la literatura, la poesía, es una esencia sin existencia real. Por ello, se dirige a quienes, faltos de reflexión suficiente, confunden lo que es con lo que no es y toman lo uno por lo otro.

La poesía, pues, provoca una emoción o sentimiento excitando a la loca de la casa, a la imaginación. Y puesto que no da cuenta de la realidad, sólo puede servir para inducir a la acción, para engañar a los que tienen un juicio débil, poca capacidad de reflexión. Si esto es así, la poesía pertenece al campo del *Appell* y,

[9] [*Catálogo de las ciencias*, ed. y trad. A. González Palencia, Madrid-Granada, 1953, pp. 29-31; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, pp. 69-70].

sobre todo, es un tipo de elocución peligrosa para quien busca la verdad: la poesía no es la realidad, pero la representa e imita, es una *mímesis* puesto que se disfraza con la apariencia de la realidad y provoca así un efecto parecido al que provocaría la correspondiente realidad. Y, para lograr estos fines de suplantación, necesita hermosearse, adornarse con énfasis, redundancias, etc., esto es, con los recursos que estudia la retórica como arte de convencer, de mover los ánimos.

Sin duda que, como instrumento, la poesía puede ser utilizada para el bien o para el mal, para mover el ánimo en una dirección o en otra. Pero para quien estudia la verdad y se rige por ella, este recurso siempre será peligroso ya que afecta con más fuerza a los débiles mentales y porque enturbia, distorsiona el análisis, la búsqueda de la verdad y su exposición.

Sin duda esto es así. Bastante saben de ello los lógicos, constantemente expuestos a caer en las trampas que les tiende la lengua conversacional. Por ello, como es obvio, tienden a crear una terminología específica en la que cada término tenga una definición exacta y única, donde las relaciones lógicas sean claras y precisas, etc. El último paso es la lógica simbólica, la gramática especulativa, etc. Este tipo de pensamiento huye como de la peste de los "ruidos" que en la comunicación científica introduce la literatura que intensifica la eterna lucha entre la razón y la voluntad a la hora de percibir la realidad y de obrar como se debe.

La escolástica marcha por ese camino a la construcción de una terminología técnica que pueda dar cuenta, sin ambigüedades, de lo real, que pueda constituir una ciencia. Por ello, los reproches de los humanistas no son pertinentes.

Ahora bien, a los teólogos, cristianos se les plantean algunos problemas adicionales. Para lo que aquí nos interesa, lo fundamental es que el libro en el que está contenida la verdad revelada utiliza recursos que coinciden con los de la poesía gentil o profana. A esto, responde Santo Tomás que

> Poetica scientia est de his quae propter defectus veritatis non possunt a rationi capi; unde opportet quod quasi quibusdam similitudinis ratio seducatur; theologia autem est de his quae sunt supra rationem: et ideo modus symbolicus utrique communis est, cum neutra rationi proportionetur[10].

Es, en definitiva, la teoría de Al-Farabi, la de Aristóteles: la poesía ha sido expulsada, otra vez, de la república de las ciencias. A partir de este momento, el estudio de las letras queda fuera de los saberes establecidos, de las disciplinas serias, pues no proporciona un saber verdadero, o no son verdaderas cada una de sus proposiciones. Y, en sentido contrario, la ciencia crea su propia lengua: es este

[10] *In sent. Petri Lombardus*, prologus, q.l, a5, ad 3. En la *Summa* extrema las diferencias (I, q.1, a g; ad 1-3; I-II, q. 101, a 2, ad 2), y determina que la poesía es "infima inter omnes doctrinas" [cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 72].

un proceso imparable que se mantiene hasta hoy en cualquier disciplina que se constituye en ciencia; o aspira a ello; o se disfraza así de ciencia.

La literatura no enseña, induce a obrar de manera irracional (las malas lecturas), es falsa, etc. No se ve muy bien por qué hay que seguir estudiándola. Claro que el latín debe aprenderse, porque es la lengua eclesiástica e internacional y un buen conocimiento de la lengua redundará en una mejor comprensión de la doctrina y de las leyes (son las razones de Carlomagno). Y la mejor y más exacta lengua latina todavía, a pesar de Prudencio, se encuentra en las obras de los paganos. Además, las letras de los gentiles no sólo son poesía, también proporcionan enseñanzas sobre cosas que existen en la realidad, desde historia hasta horticultura, desde consejos para la vida civil hasta medicina, leyes, etc. Esta concepción utilitaria tiñe toda la comprensión que del mundo clásico tiene la baja Edad Media: explotan una cantera de conocimientos, de ejemplos, no otra cosa. Para obtener esos materiales, basta con entender los contenidos, basta con tres perras de latín, porque, además, esos materiales se integran en otro sistema, dominado por la doctrina revelada y por la organización lógica del conjunto de los elementos. La claridad y el orden son ahí las condiciones fundamentales.

El *grammaticus*, el profesor de latín, es un mero instrumento que se necesita sólo en los inicios del aprendizaje de cualquier otra cosa pero que no puede ir más allá a la hora de estudiar leyes, medicina, teología, etc. de lo que va hoy un profesor de primeras letras... ni siquiera, porque una traducción vale, en definitiva, lo mismo que el original, como la *Vulgata* vale tanto como los textos hebreos o griegos, si da cuenta de los contenidos.

III.
El concepto de Renacimiento

1. El orden medieval.

Parece como si el orden medieval, con sus tres clases sociales bien definidas y diferenciadas fuera una organización social y económica perfecta, definitiva, acabada. En ella, los oradores, liberados de la necesidad de reproducirse, son como un amortiguador entre las otras dos clases cuyos intereses están, directamente, enfrentados. Los oradores no sólo sirven, como organización en simbiosis con los defensores y parásita de los labradores, para justificar ideológicamente el orden establecido, sino que también sirven para integrar en el sistema a los labradores que salen demasiado listos o demasiado ambiciosos; o las dos cosas a la vez.

Pero quizá sea algo excesivo ver en la clerecía feudal una fuerza exclusivamente ideológica; en realidad, se constituye como un señorío feudal en cuanto sus propiedades alcanzan una extensión determinada. Y la alcanzan, porque los bienes de la iglesia, de las órdenes religiosas, de los monasterios no son sólo edificios dedicados al culto o a la vida en común, ni ornamentos, joyas o los bienes suntuarios que encantaban a Suger. Son también los medios de producción de bienes materiales inmediatos e imprescindibles, bienes que se logran mediante el trabajo de labradores (o pescadores) adscritos a las tierras de señorío eclesiástico. La potencia económica que acumula la Iglesia, en las diversas divisiones en que puede diferenciarse, jamás disminuye por herencia ni por enajenación. Esa acumulación de capital, de propiedades, en poder de lo que de ninguna manera puede llamarse manos muertas, crece de tal forma que entra en competencia con los señores feudales o con el poder real o imperial. Es inevitable, entonces, si se quiere mantener el sistema, el orden natural, llegar a pactos, a alianzas. Estos pactos o alianzas se realizan por arriba, entre otras cosas, como una manera de mantener en su sitio a los que no poseen más que su fuerza de trabajo, caso de que les pertenezca.

Estas alianzas dejan en una situación precaria a los miembros más débiles de ambas clases; de esta manera hay clérigos que apenas están por encima de los villanos que cultivan las tierras. La unión de éstos y de aquéllos, de quienes predican la pobreza evangélica y de quienes la viven, lo quieran o no, genera sistemáticamente movimientos espartaquistas basados en el resentimiento de quien se siente cornudo y apaleado: los grandes señores y los grandes eclesiásticos están

de acuerdo en despreciar los bienes materiales, pero no renuncian a ellos ni dejan de esquilmar a quienes los producen. Así, la alianza de campesinos y bajo clero produce movimientos que, curiosamente, mantienen la ideología dominante y tratan de llevarla a la práctica, esto es, tratan de que la pobreza evangélica afecte también a los propietarios. A nadie se le escapa a quién beneficiaría el reparto de la riqueza, aunque la cosa no se plantee directamente así.

Ante estos peligros, la alianza entre el altar y el trono se hace más estrecha a medida que uno y otro acumulan más poder. Es lo que sucede en el renacimiento carolingio. Sin duda que en esta época hay un mejor conocimiento de las letras latinas, de las artes civiles, necesarias ambas para administrar los ya muy amplios dominios. El desarrollo interno, el aumento de la riqueza, etc. se corresponde con el aumento de quienes se dedican a elaborar la ideología y, también, de la burocracia, lo cual lleva a que los maestros de latinidad recuperen algo de la importancia que tuvieron. Pero la burocracia palatina, el mundo de la producción escrita está en este renacimiento en manos de los oradores, en estrecha alianza con el emperador. En consecuencia, no hay un cambio cualitativo en el sistema, cambio que sólo se producirá cuando aparezcan otras fuerzas y otros grupos.

Es lo que sucede con el desarrollo del comercio que da lugar a una clase nueva con intereses propios. Claro que el comercio es un fenómeno más de la internacionalización política y económica que se produce ya en el siglo XIII y se establece en el XIV, al menos en Italia. Los comerciantes, aliados, en principio, de la nobleza y el clero, necesitan conocer, o tener a su servicio quien conozca la lengua universal de cultura, el latín. Necesitan también hacerse con un prestigio semejante al de los señores, sobre todo cuando se hacen, como ocurre en las ciudades italianas, con el poder político. De la misma manera, la nobleza tradicional, en pugna con la nueva clase y en lucha contra sus iguales, necesita también servicios de propaganda, el prestigio no sólo militar que proporcionan las letras. Es por esto por lo que los relegados profesores de latinidad, aislados en un rincón del *trivium*, comienzan a ser necesarios y sus servicios son solicitados por los comerciantes y por las cortes y los señores. Puesto que habían sido aislados en su función, al ampliarse ésta se constituyen como grupo específico. Son los humanistas.

2. Los orígenes del Humanismo: el término y el concepto.

Al estudiar el origen del término humanista, y de la realidad a que responde, es inevitable partir del conocido estudio de Augusto Campana[11], lo mismo que atender a las precisiones del siempre entusiasta Garin cuando dice:

[11] ["The origin of the word Humanist", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, IX, (1946), pp. 60-73].

> Desde la publicación años atrás del insigne estudio de A. Campana sobre los orígenes de la palabra "humanista", forjada, a semejanza de "jurista", para referirse a los maestros en "letras humanas", han menudeado las referencias a aquellas páginas para subrayar el carácter meramente literario del Humanismo. En la encuesta sobre el Humanismo patrocinada por la Sociedad europea de Cultura, Umberto Campagnolo citaba en 1956 la respuesta que le había remitido "un grand historien de la pensée médiévale et humaniste": "Humanismo es un término que designa a escritores y profesores, y en otro tiempo su sentido cabal estuvo vinculado a las *bumaniores litterae".* A pesar de no citar explícitamente el artículo de A. Campana, la referencia era de una claridad meridiana, y el "gran historiador" se valía de él para eliminar a los "humanistas" de la historia del pensamiento.
>
> Pero si, en lugar de intentar elaborar la historia de las palabras, se intenta hacer la de las cosas, no hay forma de eludir una serie de consideraciones de diverso orden. Ante todo, que el humanismo no fue en sus orígenes un fenómeno literario y profesoral, sino más bien notarial y cancilleresco, ligado a la vida política de la ciudad, a la redacción de cartas y otros documentos oficiales, de discursos y disputas públicas. Si luego deseamos habérnoslas con la función desempeñada por los cultivadores de las *litterae humanae* en las facultades de artes, no podemos dejar de reconocer, a pesar de la opinión de los "grandes historiadores", que, además de gramática y retórica, enseñaban lógica, una de las artes del discurso, y frecuentemente filosofía moral, es decir, ética, política, y economía, e incluso filosofía natural, por ejemplo, a través de la lectura de Aristóteles en el original griego y según los comentarios griegos.
>
> Por tanto, no es cierto que los "humanistas" (es decir, quienes enseñando *litterae humanae* se autocalificaron así por relación a los "juristas") se constituyeran como grupo diferenciado y enfrentado a los maestros en artes[12].

El texto de Garin tiene, entre otras ventajas, la de dejar bastante claros los términos del problema. Garin quiere, desde el primer momento, incluir a los humanistas en la historia del pensamiento, de la cultura y, por ello, rechaza la reducción de presentarlos como meros profesores de lengua instrumental. El hecho de

[12] *La revolución cultura del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 257-258 [cfr. *Humanismo y Renacimiento*, pp. 57-58].

que estos nuevos individuos aparezcan en cancillerías y notariados no excluye que fueran maestros de latín: de esos profesores, hay que echar mano para que realicen unas funciones que no son ya escolares ni universitarias y que, en parte, coinciden o se solapan con las de los juristas a los que van ganando terreno y competencias, como se las ganan a la clerecía y, en este sentido, se explica que estén enfrentados tanto a los maestros en arte como a los juristas. El término, la palabra, sí es significativa, porque, si por una parte, se acuña sobre "jurista", señalando así un aspecto de la función civil que cumplen; por otra, humano se opone a divino, esto es, son laicos, ellos y sus estudios.

Lactancio habría establecido un concepto de humanismo al que puede, con toda justicia, corresponder el término, hoy en boga, de humanismo cristiano. Cuando Cicerón utiliza el término *humanitas*, significa algo podría traducirse al italiano, por *civiltá*, que no es lo mismo que *urbanidad*, sino, quizá, algo así como educación, si por educación se entiende un contenido que implique tanto un comportamiento correcto en las relaciones sociales como un cierto tipo de formación intelectual, como cultura que implica la piedad, el perdón, la comprensión de la naturaleza en la tradición estoica. Este aspecto "humanitario", "liberal", basado en el respeto (eventualmente amor) a los otros hombres por el hecho de ser también hombres, etc. se mantendrá siempre como un rasgo positivo y prestigiado, en oposición al despotismo, soberbia, desabrimiento o crueldad. Pues bien, Lactancio trata de expoliar los rasgos positivos del concepto orientándolo de acuerdo con el teocentrismo cristiano. Dice: "Así pues, la razón de ser del hombre está clara, si se tiene sentido común: es la *humanitas*. Y ¿qué es la *humanitas* sino la justicia? ¿Y qué es la justicia sino la piedad? y la piedad no es otra cosa que el reconocimiento de Dios padre"[13]; sarta de correspondencias mediante la cual Lactancio identifica *humanitas* con la *pietas* virgiliana, como obediencia a los designios divinos. Con ello, saca de quicio el sentido original que es, en definitiva, inaceptable para quien tiene como centro a Dios. El humanismo y el humanista, como denominaciones específicas, se compadecen mal con el mundo de la iglesia, de sus estudios específicos.

Por ello, probablemente, tiene razón P.O. Kristeller cuando supone que el humanismo es el resultado de una evolución interna del *trivium*, diferente y aun opuesta al *quadrivium*[14]. Esta evolución lleva a la especialización y, luego, al desarrollo autónomo de los estudios cuando las necesidades de la sociedad generan una demanda de tales saberes y enseñanzas y les asigna una función en el mundo civil.

Algo parecido a las teorías de Kristeller sostiene Francisco Rico cuando afirma:

> No dudemos en llamar *humanismo* al común denominador en el pensamiento de Valla y Poliziano, Nebrija y Brocar, pese a la obvia

[13] [*Div. Instit.*, lib. III, cap. 9; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 60].

[14] *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 1956, pp. 553-583 [cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 62].

> diversidad de contextos. *Humanismo* es palabra moderna y se presta a empleos polémicos. *Humanista* es palabra de hacia el 1500, pero bastarda, vulgar, cargada incluso de sentido peyorativo y, por ello, poco usada por los mismos que recibían tal nombre corrientemente. Sin embargo, cuando menos para la España de Nebrija y Brocar, podemos aplicar la etiqueta de *humanismo* (aunque no sin distingos) allá donde encontremos una valoración positiva de los *studia humanitatis*, las *litterae humaniores* o *politiores*, las *artes, ciencias* o *letras de humanidad, humanas*. Tras esa valoración, bajo la bandera de tales sintagmas, al arrimo de Isócrates, Cicerón, Quintiliano, se alberga, no sólo la profesión de *humanista*, del experto en filología antigua, sino igualmente el ideal que justifica la figura del *humanista*. Un ideal que propone como fundamento de toda educación la expresión correcta y la comprensión completa de los clásicos; un ideal que se centra en las materias del *triviun*, según están encarnadas en los grandes escritores grecolatinos, y desde ellas —si quiere— camina hacia otros campos; el ideal de una formación literaria que no se cierra ningún horizonte práctico ni teórico[15].

Aunque la última línea quizá sea excesiva, el panorama que describe Rico es inobjetable. Sin duda que la carga peyorativa es el resultado de la desconfianza frente a un nuevo grupo que va conquistando parcelas, si no de poder, sí de influencia. Y es la desconfianza de los religiosos ante una actividad que se centra en el estudio de los clásicos, esto es, en la tantas veces denostada literatura, en los cantos de sirena de la gentilidad, la seducción de las formas que distrae de la piedad, etc.

Que la palabra aparezca, según Kristeller, ya en 1490 no significa sino que en esa época el grupo y la función eran reconocidos como tales, aunque la gestación viniera de lejos. En España, según Ottavio di Camillo[16] :

> Las expresiones *studia humanitatis* u *honesta studia* aparecen por primera vez en Alonso de Cartagena (*Defensorium Unitatis Christianae*, ed. P.M. Alonso, Madrid, 1943, p.62): "…cum scholastica quedan ac humanitatis studia... tractarem", y p. 63: "…ne ex toto in hominibus inquirendi labore cessante desertio contemplationis et honestorum studiorum sequatur",

donde se mantiene claramente la función de tales entretenimientos. El cambio de concepto y de actitud, y cambio radical, se detecta cuando, por ejemplo,

[15] "*Laudes litterarum:* Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento", *El sueño del humanismo*, Madrid, Alianza, 1993, p. 168.

[16] *El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia, Fernando Torres, 1976, pp. 39-40 nota.

Nebrija afirma en las *Introductiones latinae* (Salamanca, 1486) que "en la lengua latina está fundada nuestra religión y república cristiana, más aún el derecho civil e canónico, la medicina y las artes que dicen de humanidad, porque son propias del hombre en cuanto hombre"[17]. Esta dedicatoria a la reina Isabel es todo un manifiesto pues, por una parte, plantea que el conocimiento del latín es fundamento para el estudio de las ciencias humanas tanto como de la religión, pero por otra señala que las artes son propias del hombre en cuanto hombre, esto es, que hay un ámbito propio y acotado en el que el hombre aparece como tal, sin más, sin sujetarse en todo y por todo a su condición trascendente. Naturalmente, lo más probable es que Nebrija, como cualquier otro humanista, hubiera rechazado esta interpretación en su forma radical, pero, en definitiva, esto es lo que sucede: las humanidades son saberes propios del mundo civil. Así, Hernando Alonso de Herrera puede decir: "… es varón que ha visto mucho; muy diestro en los estudios de humanidad, que se dicen artes liberales, y principalmente en poesía"[18]. No será necesario recordar que liberal es propio del hombre libre, del ciudadano.

Si bien es cierto que las letras no embotan la lanza, también lo es, dicen los humanistas, que el buen estilo no sofoca la piedad. Pero, como vimos, la cosa no es tan fácil de aceptar en esta época en la que la prosa de la escuela, la prosa del saber oficial, no sigue, ni de lejos el estilo de Cicerón, ni la cadencia del verso de Virgilio u Horacio, cosa que sí habían hecho Bernardo, Salisbury o Alano de Insulis. Por ello, los humanistas enlazan con el siglo XII y se oponen a la escolástica y a los ergotistas del XIII y del XIV. Ahora bien, el centro de la cuestión, probablemente, se centra en el hecho de que, según los humanistas, todas las demás disciplinas necesitan de su competencia latina o griega: no se puede estudiar nada si no se pasa antes por ellos que, en último término, son la garantía y piedra de toque de una correcta comprensión de los textos sobre los que se basa cualquier disciplina. Esto significa que la literatura que estudian estos humanistas no es ya el descanso del guerrero, dedicado a tareas de mayor fuste, sino un saber fundamental y condición *sine qua non* de los otros. Mientras la cosa iba de descanso y entretenimiento, se podía aceptar sin mayores dificultades. Mientras el peligro fuera sólo la seducción de las formas, las letras gentiles afectaban a la moral, a los comportamientos individuales, pero no tocaba el sistema, el dogma, la doctrina, ni la religiosa ni la jurídica, médica, etc. Ahora, sin embargo, esas letras invaden todos los saberes, lo que resulta duro de tragar, sin duda.

[17] [Cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 74].

[18] [Hernando Alonso de Herrera, *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces*, en A. Bonilla y San Martín, "Un antiaristotélico del Renacimiento", *Revue Hispanique*, L (1920), p. 141; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 75].

3. La función del humanista.

Antes de seguir, creo conveniente plantear algunos rasgos del humanismo que luego veremos más despacio y en otro contexto. Primero, que los humanistas en ningún momento consideran que su objeto de estudio sirva sólo para entretener, ni muchísimo menos; es algo muy serio e imprescindible para el hombre; segundo, que la importancia de esos saberes se mantendrá mientras se mantenga la autoridad de los textos del pasado, de la antigüedad. En una palabra, mientras el saber resida en griegos y romanos, en la correcta comprensión de lo que escribieron quienes vivieron antes. Tercero y último, suponen que, a una correcta comprensión de los textos antiguos, corresponde de manera automática e inevitable, la imitación estilística de los modelos literarios clásicos.

Pero, antes de llegar a esto, hay que insistir en la difícil travesía del desierto que padecen los humanistas antes de alcanzar la tierra prometida. Las letras paganas, ya lo vimos, producen desconfianza entre los cristianos. Algunos, como Lactancio o Casiano, pretenden integrarlas; otros, como Tertuliano o Gregorio Magno quieren destruirlas, sin más, porque, aunque estén al servicio del cristianismo, nunca dejarán de ser enemigos pagados y si, por otra parte, el cristiano debe desnudarse de sus vestiduras terrenas, no se entiende muy bien por qué se emperifolla con adornos y complementos ajenos. Ahora bien, mientras la autoridad esté segura y la misma cabeza rija el ordenamiento que corresponde a la vida en este mundo y el que atañe a la salvación eterna, la situación se puede aceptar. Los problemas pueden empezar a plantearse si empiezan las autonomías o las independencias. Y, naturalmente, comienzan. Primero es la autonomía de un saber, el que corresponde a las letras seculares, saber que, parece, no tiene ninguna utilidad y, en consecuencia, a nada se sujeta ni depende de nadie. Es una disciplina extraña, porque, además de no servir para nada, se ocupa de temas que no existen en la realidad, de mitos y fábulas, de cómo vestirlas, etc. Por otra parte, estas artes liberales constituyen un fin en sí mismas, frente a otros saberes directamente utilitarios; y frente a la teología. Así, Dante puede plantear una distinción nítida y de enormes consecuencias: 'Né si dee chiamare vero filosofo colui che è amico di sapienza per utilitade, sì come sono li legisti, medici e quasi tutti li religiosi, che non per sapere studiano, ma per acquistare moneta e dignitade"(*Convivio*, III, 11); y sobre ésta, establece otra distinción no menos radical: "... por lo cual, y dado que aquí la naturaleza, sino dos, como son la de la vida civil y la de la vida contemplativa..."

Sólo en Italia podía producirse esto, porque sólo en Italia hay un partido güelfo y otro gibelino, porque sólo en Italia el poder del papado entra directamente en conflicto con otros poderes terrenales. En ningún otro lugar de Europa hay un grupo o partido o bandería que se oponga a la autoridad de Roma; hay, naturalmente, conflictos, excomuniones, reconciliaciones pero sólo en Italia se siente

directamente la pesada mano del poder espiritual y temporal que ejerce el vicario del Cristo. En el *De Monarchia*, establece con toda nitidez la independencia del poder espiritual del temporal, separación que tiene su correlato en la independencia de la filosofía respecto de la teología, de la verdad "de tejas abajo", etc. que sostenían los averroístas. Es el signo de los tiempos y del lugar.

Así pues, para Dante, la vida civil es un bien en sí mismo y a esa vida le corresponde el deseo de saber como expresión natural de la condición humana, le corresponde la "filosofía humana", si podemos llamar así a lo que no es teología, a la natural. Este saber no busca, dice, recompensas materiales, ni dignidades.

En realidad, esta época responde, en Italia, a profundos aunque incipientes cambios sociales: junto a los comerciantes, aparece otro grupo ascendente, el de los hombres de letras seglares. Si aquéllos basan su poder y su prestigio en los recursos económicos, éstos echan mano de valores menos tangibles, como puede ser el dominio de la palabra, la habilidad para convencer, la capacidad para realizar trabajos administrativos o campañas propagandísticas, etc. En cualquier caso, la ascensión de los unos va ligada a la de los otros, y esto no sólo porque se apoyen mutuamente en la escalada social, esto es, porque las necesidades positivas coincidan, sino también porque se enfrentan a enemigos comunes: al aparato eclesiástico y a la nobleza de sangre, hereditaria. Frente a ellos, comerciantes y hombres de letras (humanistas o artistas) son hombres nuevos cuyo éxito es el resultado de un esfuerzo personal e individual, no consecuencia de las hazañas de remotos antepasados.

En esta situación, los comerciantes, como hombres nuevos, tratan de que sus valores sean aceptados y reclaman una cierta participación en el sistema. Por ello, defienden que la vida social y el momento o la vida presente sea el ámbito en el cual se mida y valoren la dignidad, la importancia de los individuos. Los hombres de letras apoyan, de una u otra manera, esta transformación, la secundan y tratan de sacar el mayor provecho de ella.

4. La alianza de clase: Nobleza y Virtud.

Una de las primeras tareas en este proceso de ascenso es despojar a las clases de su valor como tales, poner en cuestión los grupos constituidos. Así, la crítica se dirige contra la nobleza como clase cerrada y hereditaria, Lo primero es retomar— malintencionadamente— una idea aristotélica, e identificar nobleza y riqueza. Riqueza antigua, es cierto, pero riqueza al fin y al cabo. A partir de este momento, los datos de la cuestión están perfectamente definidos; en realidad, es una trampa que no tiene salida. Si, como hace Dante, se explica el origen de la nobleza por la continuada posesión de bienes materiales (*Convivio*, IV, 3), entonces el criterio

se sitúa en el campo de los hombres de negocios[19]. Tras plantear esta peligrosa posibilidad, Dante se acerca ahora a la nobleza, se aleja de los ricos al rechazar que sean las riquezas las que proporcionan la nobleza, lo que justifique la existencia de tal clase. No es un criterio económico-material lo que da la nobleza, es la *virtud*.

Si se acepta esta salida —y es difícil no aceptarla—, entonces es el esfuerzo personal, la virtud del individuo lo que origina y justifica la nobleza y sus privilegios, está claro, pues, que la virtud no se hereda. Y, sobre todo, que cualquier hombre esforzado y virtuoso puede alcanzarla; logro que, por otra parte, supone un mérito mayor que simplemente heredar los honores y privilegios. Con esto se abre un portillo por el que pueden alcanzar la nobleza tanto los comerciantes como los letrados, a título individual. Ya se constituirán ellos como grupo.

Planteadas así las cosas, y puesto que no se trata de un movimiento revolucionario, los grupos en pugna pactan y llegan a determinadas componendas y arreglos. Así, por ejemplo, todos aceptan que quien hereda una sangre virtuosa y recibe un educación adecuada, tiene más posibilidades de ser virtuoso él mismo. Se admite sin reservas que es más difícil (y, por consiguiente, de mayor mérito y alabanza) conservar la nobleza, como ha hecho la clase actualmente en el poder, que obtenerla de nuevo. Pero también se reconoce el mérito de quien, virtuosamente, no por caso, sino por mérito y esfuerzo, se eleva sobre sus antepasados y sobre sus conciudadanos. De esta manera, algunos individuos excepcionales pueden integrarse en la clase dirigente, no por herencia, por su valía personal.

Con todo esto, los letrados han conseguido dos cosas: por un lado, hacer posible su propia promoción individual; por otro, como grupo corporativo, hacer imprescindible la educación para la formación y perfeccionamiento de los jóvenes caballeros… y de los comerciantes que, como siempre sucede, mimetizan los comportamientos de la nobleza de clase. Naturalmente, los únicos que pueden proporcionar la educación virtuosa son los hombres de letras que, como se ve, han heredado (ahora sí) el papel de la clerecía medieval. Sin embargo, el papel que unos y otros cumplen no es el mismo: se ha producido un deslizamiento, una alteración de los parámetros o puntos de referencia respecto de los cuales era posible situar —y valorar— los comportamientos. Para los clérigos medievales, el saber y la virtud tienen, sólo y exclusivamente, un sentido trascendente, en relación con Dios etc. Ahora, sin embargo, en la nueva situación, sin negar lo anterior, que queda reducido y cantonado a su propio ámbito, se da otra posibilidad: el honor y la honra de este mundo es, también, el fruto de la virtud. Es un reconocimiento social por parte de los conciudadanos, es un valor civil. Y, en la sociedad civil, la cuestión se plantea en términos cuantificables, casi diría que materiales, o con consecuencias materiales: lo que cuenta es la aceptación de los ciudadanos (y de

[19] [Cfr. *Humanismo y Renacimiento*, pp. 92-93].

la posteridad), no ya sólo por los que pertenecen a la misma clase, sino la de todos los demás, pertenezcan o no a ella.

Esto es así porque, entre otros factores nuevos, hay un número de ciudadanos suficientemente grande e influyente como para ser tenido en cuenta a la hora de gobernar la república: hay que ganarse a esta ciudadanía, a ser posible por las buenas, y a ello se aplican los letrados o humanistas al servicio, unas veces, de la nobleza de clase y, otras, al de los nuevos grupos dirigentes. Puesto que estamos en una sociedad mercantilizada (o en vías de estarlo), los letrados compran y venden. Venden educación para nobles y comerciantes o banqueros; venden la fama que sus escritos proporcionan; venden saberes especializados. Y se venden ellos mismos, como secretarios, consejeros, historiadores, publicistas. Compran fama, honores, nobleza… y riquezas, o el usufructo de ellas. No es de extrañar, pues, que los valores de los humanistas no coincidan con los de la clerecía medieval, sino con los del mundo clásico, los de una sociedad civil, secularizada.

Claro que entre los humanistas, lo mismo que entre los clérigos, hay de lo uno y de lo otro; coinciden en algunas cosas y, dentro de cada grupo, se producen enfrentamientos y conflictos, incluso dentro de cada individuo. Así, en Petrarca, el deseo de fama, honores y otras cosas —su soberbia— choca con sus exigencias de cristiano. El conflicto ha sido magistralmente descrito por F. Rico[20] cuando pone de manifiesto cómo el deseo de gloria mundana sólo puede ser vencido acudiendo a la "meditatio mortis humanaeque miseria", esto es, saliendo fuera del mundo civil. La tensión entre la gloria mundana y la eterna que se da en Petrarca representa el conflicto de toda una época.

Todos los humanistas aceptan la primacía de la virtud, que, con más o menos implicaciones religiosas, resalta siempre la dimensión social. Así, Landino afirma que hemos nacido no sólo para nosotros, sino para la sociedad, o que Sócrates trajo la filosofía del cielo a la tierra, dejando las cosas divinas y de la naturaleza, para enseñar a la humanidad las reglas para regimos nosotros, la familia y la república[21].

[20] [*Vida u obra de Petrarca*, Padua, Editrice Antenore, 1974; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 106].

[21] [*Prosatori latini del Quattrocento,* Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, 1952, p. 754: "Illud autem quis non videat, ad concilia coetusque celebrandos, et ad communem societatem conservandam, nos parentem optimam naturam produxisse? Hoc autem, nisi civitatem constituamus, nulla ratione praestante poterimus. Qua enim alia re immortalibus laudibus Socratem illum Graecia omnis ad caelum effert, nisi quod primus philosophiam e caelo in terras devocavit atque intra urbes induxit? Quae cum dicunt, quid aliud intelligunt, nisi virum innocentissimum divina sua sapientia vidisse multo conducibilius esse generi humano ad vitam in tuto traquilloque degendam, si rerum divinarum difficillima cognitione et naturae arcanis, quae omnino obscura sunt, relictis, ea praecepta hominibus traderentur, in quibus actiones nostrae emendatae, non solum nos ac rem familiarem, sed multo etiam magis universam rem publicam administrarent?"; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 107].

Por su parte, Buonaccorso de Montemagno puede afirmar: "Constat igitur ex sola animi virtute veram nobilitatem defluere. Non ergo divitiarum cumulus aut amplitudo generis dare aut arripere nobilitatem potest. Est enim propria sedes nobibitatis animus, quem imperatrix illa rerum omnium natura, non ex maiorum peculiari hereditate, sed ex fastigio illo divinitatis ab origine quidem aeque cunctis mortalibus infundit"[22].

Francesco Filelfo afirma "Nam quamquam secundum Iuvenalem *nobilitas sola est atque unica virtus…*"[23]. Incluso Tomás Moro advierte: "En esta idea del falso placer son de una admirable locura los que por el concepto de nobleza se complacen mucho en su propia presunción, porque quiso el azar que vinieran de determinados antepasados, a cuya estirpe se ha considerado rica desde mucho tiempo atrás (pues hoy día la nobleza no es nada más) especialmente ricos en tierras…" [24]

Ahora bien, no hay que suponer que, salvo en algunos aspectos concretos, como puede ser el amor por las letras clásicas, los letrados y humanistas mantengan posiciones homogéneas, sin fisuras ni enfrentamiento. Sus posiciones varían mucho, incluso el valor que les conceden a esas letras clásicas. Y, según la posición que ocupan, el grupo al que sirven, la ocasión o el humor personal, pueden atacar las riquezas o defenderlas como hace Poggio Bracciolini al servicio de los Médicis, lo que le vale los ataques de F. Filelfo; o Johann Maier von Eck que escribe a favor de los Fúcares, etc.

Las combinaciones son muy variadas. Las cosas se plantean así porque los humanistas intentan trepar por la cucaña de una sociedad que está dejando de ser feudal. Una vez introducidos en el tejido social, se comportan de manera corporativa en cuanto las letras y la educación se hacen imprescindibles y realimentan el proceso. Los humanistas han heredado de la clerecía medieval la capacidad para arrimarse al poder y medrar a su sombra; por ello, en muchos casos, su lucha es una pugna de camarillas palatinas para hacerse con el favor del poderoso, al que sirven y, en ocasiones, adulan. No hay más que recordar las obras latinas que promueve Fernando el Católico, que no daba puntada sin hilo. Este es el terreno de los humanistas, ahí disputan a los teólogos cada palmo de influencia: hay mucho de competencia entre grupos profesionales, entre gramáticos y juristas, por una parte, y, sobre todo, entre gramáticos y teólogos, aquéllos les roen los zancajos a éstos, les ponen zancadillas y, en gran medida, les toman el campo mediante la técnica de achicar espacios y dejarles en fuera de juego. Sometida la clerecía escolástica a este *pressing*, todo el sistema se tambalea, porque los humanistas, sin dejar

[22] [*Prosatori latini,* pp. 142-144; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, pp. 94-95].

[23] [*Prosatori latini,* pp. 508-510; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 95].

[24] [*Utopia*, II ("De peregrinationes utopiensium"): "In hac fucatae voluptatis imagine, mirum quam suaviter insaniunt ii qui nobilitatis opinione sibi blandiuntur ac plaudunt, quod eiusmodi maioribus nasci contigerit, quorum longa series dives (neque enim nunc aliud est nobilitas) habita sit, praesertim in praediis"; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 96n].

de tocar poder, también han salido a la calle y exhiben sus logros y sus críticas de forma mordaz y "ostentórea". El resultado no se hizo esperar: a fines del XVI todos, tirios y troyanos, han callado y vuelto al redil, a los varios rediles que ha organizado la autoridad competente que ha instrumentalizado a unos y a otros.

Esto es así porque el conflicto se plantea de la manera más cruda entre humanistas y teólogos. Desde el principio, aquéllos renuncian a la doctrina, el dogma, la lógica ergotista, y a la metafísica. Se ocupan, dicen, de algo tan inocuo y objetivo como es la literatura y la lengua, en una palabra, de la filología; pero con estas armas, bien manejadas, se pueden hacer estragos. Valga un ejemplo, sea la cautela y división de campos que realiza Enea Silvio: "No se ha de creer necesariamente todo lo que se escribe, y únicamente las Escrituras canónicas tienen autoridad indudable. En otros casos, se ha de descubrir quién es el autor, qué vida ha llevado, a qué secta ha pertenecido, y cuál es su mérito personal. Es necesario también considerar con qué otros relatos está de acuerdo, y de cuáles difiere y si lo que dice es probable y está de acuerdo con el tiempo y el lugar de los que trata"; es un programa inobjetable, científico; lo malo es que se aplique[25]. Lo hace, pongo por caso, Lorenzo Valla que fue, primero, profesor en Pavía para pasar, después, al servicio de Alfonso de Aragón y del Papa; es un perfil típico en la carrera humanista, porque su mérito principal es haber aplicado ese método que propugna el futuro Pío II a la obra de San Dionisio, lo cual le lleva a la conclusión de que no es, como se pretendía, la obra de un discípulo directo de los apóstoles, sino un apócrifo muy posterior. Y no contento con esto, atenta contra los fundamentos jurídicos e históricos del poder temporal del papado al demostrar que la Donación de Constantino es una superchería.

Por ello, los humanistas aparecen como gente peligrosa que más vale tener a favor que en contra dado que, además, no cuestan muy caros: el poder temporal los compra; la jerarquía eclesiástica lo intenta, con poca fortuna, en general, dada la esquivez y el puritanismo filológico de los humanistas, como Nebrija, que se niega a colaborar con Cisneros si no le da carta blanca para enmendar (filológicamente) la Vulgata. Hasta ahí hemos llegado. Hasta ahí podíamos llegar. Hay que pensar en que, además de la probidad intelectual que exhiben, en estas discrepancias, los humanistas se juegan el pan, en ellas reside su fuerza, de manera que plegarse y renunciar a ella es volver a la condición de forzados del *trivium*, como en la Edad Media. El caso es que los humanistas tienen menos escrúpulos en falsificar la historia y en inventar elogios si una y otros van a favor de los señores temporales.

Es significativo que donde no aceptan corruptelas, o las aceptan a regañadientes, de manera ambigua, sea en temas de religión. Ahí es donde verdaderamente

[25] [Como Lorenzo Valla, también Enea Silvio Piccolomini, el futuro papa Pío II, participó en la polémica sobre la Donación de Constantino, *Prosatori latini*, p. 662].

dan la batalla: en la exacta traducción de la Biblia, en la búsqueda del sentido original de la palabra divina. Los humanistas no son, en general, paganos ni descreídos, todo lo contrario, son de una piedad y de un fervor realmente empalagoso. Poseen un afán proselitista y apostólico cargante. Y aunque su intención no sea, inicialmente, alterar la doctrina recibida, lo cierto es que el cambio en la traducción o en la interpretación de un pasaje de los textos sagrados puede conducir a ella. Ciertamente que estas desviaciones, tanto si llegan a la heterodoxia, a la herejía, como si no, socavan la autoridad y el poder del aparato eclesiástico al tiempo que refuerzan el que corresponde a los textos, considerados en sí mismos y a las interpretaciones personales. Por otra parte, la disminución del poder de la Iglesia supone, de manera inevitable, un aumento del poder temporal.

En este sentido, hay que hacer algunas precisiones. Sin duda, el humanismo no propicia ninguna revolución, si por revolución se entiende el cambio en las relaciones de producción, en las estructuras sociales, etc. pero sí puede ayudar a que el poder cambie de manos: para quien obtiene el poder o lo pierde, lo mismo le da que sea el resultado de una conspiración palaciega o fruto de la presión de fuerzas sociales emergentes, o cualquier otra causa. Con esto, quiero decir que, para los afectados, son cambios importantísimos, vitales, aunque no lo sean para la evolución de la historia, pero la historia no es una fuerza actuante, sino un resultado y, por ello, influye en los historiadores, no en la realidad. Pero, sea esto como fuere, el hecho es que el humanismo se distribuye de manera homogénea entre las fuerzas en conflicto, no parece tener preferencias por unas u otras, ni siquiera cuando entran en conflicto o defienden la supremacía espiritual de Roma. En principio, el humanismo está con el poder temporal, sea el que fuere: la distribución depende de circunstancias particulares, de opciones personales, etc. porque el poder temporal se da cuenta pronto del valor de estos farautes de la propaganda civil, y los utiliza, los compra, como compra armas o mercenarios, o, mejor, los alquila. Es un mercado libre.

En cuanto a las relaciones del humanismo con las grandes opciones religiosas, hay que decir lo mismo. Los humanistas se distribuyen de manera homogénea entre unas y otras. Lo que sí tienen muy claro es la defensa de sus intereses en uno u otro bando, de manera que defienden sus valores y atacan a sus enemigos: es una lucha por el poder y la influencia dentro de cada grupo, aunque sin duda tiene unos elementos comunes basados en la valoración de la necesidad de una interpretación filológica de los textos sagrados, la adecuación entre teoría y práctica, etc. Esto puede no ser más que una actitud moral, una sátira de costumbres, abusos, etc. o puede apoyar un cisma, depende de las circunstancias, no del humanismo en sí mismo. Ya veremos esto más despacio. Ahora lo que me interesa es analizar la lucha entre teólogos y humanistas, entendida como una pugna entre profesionales que tratan de hacerse con el control de una parcela de influencia ideológica, de conquistar y ampliar una función social.

5. Humanistas frente a teólogos: el valor de la poesía teológica.

La disputa entre teólogos y humanistas, ya lo vimos, viene de lejos si se atiende a las fuerzas e intereses que subyacen en la lucha.

En principio, el origen de tal controversia se centra en el valor y la utilización de las letras paganas. En II, 1 se planteaban los ataques y cautelas con que los Padres veían la cultura clásica, el precio y uso que de ella hacen algunos, etc. Ahora me interesa plantear la defensa que de la literatura latina o griega se hace por quienes no pertenecen al aparato eclesiástico, por los laicos o desde posiciones relativamente independientes. Bien entendido que esta defensa se hace siempre dentro del sistema: se trata de demostrar que las letras no perjudican a la religión, que poseen unos valores beneficiosos y que ayudan incluso a mejorar la doctrina y la piedad. Esta defensa es la historia de una falsificación descomunal, de la desnaturalización de la literatura clásica que recorre y domina toda la Edad Media. Es la historia de un fracaso.

Se trata de un perfil clásico en la conquista y defensa de la influencia intelectual y del asalto a ese poder por parte de otros grupos. Como suele ocurrir, el resultado es que ambos contendientes aproximan sus posiciones y acaban llegando a un pacto.

Dado que el Evangelio se ha predicado para toda la humanidad, que su mensaje salvífico va destinado a las gentes humildes y sencillas, la palabra divina se ofrece espontánea y directa a todo el que quiera escucharla, sean reyes o pastores de ganados, etc. Al principio, a lo único que aspiran los cristianos, es a que se les deje practicar su religión y a que no se les obligue a participar en la ajena. Aspiran a que no se les persiga o se les atribuyan todos los males del Imperio. Pero como sucede con cualquier doctrina, incluso antes de ser socialmente aceptada, pronto se producen las disputas y controversias entre grupos rivales, a pesar de encontrarse todavía en la clandestinidad, perseguidos por el poder político. La lucha por el control del aparato, en estas circunstancias, se basa en la posesión de la verdad, de la verdadera doctrina. Con ello, empiezan las interpretaciones de unos textos que, en principio, parecían no necesitarlas puesto que eran transparentes e inmediatamente comprensibles, eran lo dado, como evidencia. La cuestión se centra en dos aspectos: en primer lugar, lo que los textos dicen; en segundo las conclusiones, prácticas y teóricas, que de ellos se derivan. Puesto que las diferentes facciones no pueden utilizar el poder material, sólo pueden recurrir a la capacidad de convencer al adversario —y a sus seguidores— mediante la palabra, mediante la doctrina, la lógica, la retórica… Esto es, con las armas de sus adversarios globales. Y, como es normal, las utilizan.

Si esto sucede en la persecución, cuando el cristianismo vaya participando en el poder civil, las cosas se radicalizan y a las facciones doctrinales corresponden facciones civiles. O viceversa. El resultado es que el mensaje ingenuo del

Evangelio es, ahora, objeto de interpretación e, inmediatamente, aparecen los especialistas en interpretarlo que se constituyen como grupo cada vez más cerrado y excluyente. Es este grupo profesional quien decide lo que se debe entender en cada caso. Pero puesto que no se puede negar la dimensión popular de la doctrina, pues en ello reside gran parte de su fuerza, se establecen niveles de comprensión: uno, ingenuo y popular, aceptable mientras no plantee problemas; otro, docto y profesional, que es el que corresponde a los grupos dirigentes, eclesiásticos y civiles en cuanto, desde Constantino, se produce la alianza entre uno y otro. Este criterio profesional es el que dirige y controla al otro, al popular.

Que el sistema había aprendido bien el sistema clásico de adoctrinamiento y lo utilizaba para sus fines se muestra con claridad cuando Juliano prohíbe que los cristianos enseñen y aprendan gramática y retórica. Sus razones tendría. Pero, pasado este momento, la Iglesia se hace con la cultura, con toda la cultura, sin dejar espacio libre ni ámbito sin ocupar. Y puesto que todo cae bajo su control, sólo desde el interior del estado, de acuerdo con sus parámetros, se puede actuar. La constitución de una casta religiosa que monopoliza la vida intelectual implica, necesariamente, que cualquier manifestación cultural, incluso cuando hoy pensaríamos que es profana, se oriente de manera religiosa y clerical.

La casta sacerdotal genera un sistema esotérico de saberes religiosos. Y se apoya, para ello, como vimos, en determinados aspectos de la cultura clásica, desarrollándolos e hipertrofiándolos, dándoles un sentido y una función que no tenían entre los filósofos antiguos.

Según algunos filósofos, Heráclito escribió su doctrina de forma oscura para que sólo pudiera ser comprendida por quienes lo merecían y fuera preservada de los ataques y el desprecio del vulgo ignaro. Es una idea muy extendida y característica, especialmente cuando la filosofía se mezcla con la religión, como en los misterios órficos, pitagóricos y otras sectas y saberes iniciáticos. Pero también Platón participa, en cierta medida, de esa creencia cuando en *Teeteto* (180 C-D) por ejemplo, dice Sócrates: "¿Es que no hemos recibido el planteamiento de los antiguos, ocultado por ellos a la mayoría con la ayuda de la poesía, de que Tetis y Océano son el origen de todas las cosas?" Con ello se une la idea de que el saber está μετά ποιήσεως επικρυπτομένων[26]. A partir de ahí, una parte del estudio de la poesía, al menos de la divinamente inspirada, y desde luego la de Homero lo es, como un saber críptico. O, a la inversa, una teoría filosófica puede ser autorizada mediante la referencia a un texto poético.

[26] [Cfr. *Teeteto*, en Platón, *Diálogos V*, trad. A. Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 1988, p. 252 (la cursiva es mía): "Pero, ¿no es éste el mismo problema que nos legaron los antiguos, aunque ellos lo *ocultaran a la mayoría bajo el carácter poético de sus palabras*? ¿No decían que Océano y Tetis, origen de todas las demás cosas, son corrientes y que nada les detiene?"].

Salvo entre los gnósticos, este procedimiento se mantiene en el mundo griego dentro de límites razonables y más como un adorno cultural que como otra cosa. Es lo lógico dada la claridad del pensamiento griego, basada en la argumentación, y dado que no existe una casta sacerdotal, ni un texto canónico que contenga la verdad, lo que prevalece es la dimensión civil de la religión y de la filosofía.

En las religiones reveladas, en los cultos mistéricos, la relación con la verdad es una relación con la divinidad. El catecúmeno se separa del mundo civil y cotidiano para entrar en otro, al que no se accede sin trabajo ni esfuerzo. El rito iniciático marca el tránsito de lo uno a lo otro, así como el trauma que supone este nuevo nacimiento, a partir del cual hay que emprender un arduo camino hacia la divinidad.

Alrededor del siglo I se produce una mutación sorprendente en el mundo de la gentilidad, mutación cuyos resultados coinciden, en parte, con las nuevas doctrinas propagadas por el cristianismo. En el mundo clásico, la dimensión fundamental y casi única del hombre es la de ciudadano, las relaciones se establecen en horizontal, en el seno de la sociedad civil. La verdad no está escrita y, si existe, hay que conquistarla, lo mismo que la perfección del hombre es una exigencia que debe ser trabajada. La cuestión se complica cuando la condición humana depende y deriva directamente de la divinidad respecto a la cual se establecen los criterios de actuación. Si a esto se añade que la voluntad divina se ha expresado de manera explícita, la dimensión del hombre deja de ser social para convertirse en una dependencia individual e interior respecto a la divinidad. Es esto lo que explica, por ejemplo, que la soledad pueda ser vista como algo positivo, aparezcan los soliloquios, etc. Y cuando se supone que hay, además, un texto privilegiado que encierra la verdadera doctrina, entonces, el creyente se encuentra obligado a volver una y otra vez sobre ese documento, a plegarse a sus mandatos y, algo fundamental, a situar la perfección en el pasado, a volver la vista siempre hacia atrás.

Esto es lo que sucede con las sectas platónicas. Es la filosofía o, más a la letra, la teología platónica de Proclo, Plotino o Plutarco, para no hablar de Hermes Trismegisto y otras obras posteriores contaminadas por el cristianismo.

Pues bien, lo mismo sucede con los cristianos respecto a la Biblia. Y esto no sólo a los gnósticos como Valentín o Ireneo; también la serie canónica transita por este camino. Desde el primer momento, las cosas se ponen en el lugar que les corresponde de manera que todo está junto pero no revuelto. La correspondencia es estricta entre el orden social, en grados y jerarquías, y el nivel de verdad al que es posible llegar. Orígenes lo explica con claridad en *Contra Celsum* (VI, 13), que establece tres niveles quizá en correspondencia a los tres órdenes sociales y que a su vez corresponde a los tres componentes del hombre: cuerpo, espíritu y alma[27].

[27] *Peri arjon*, lib. IV, Patrologia Graeca, vol. 11, cols. 363-375; donde rechaza que el árbol de la vida sea un árbol real, desmaterializando el sentido literal, y establece la relación entre el Antiguo

La antorcha, si de antorcha se trata, la recoge San Ambrosio que la pasará a San Agustín, aunque ya había sido utilizado por Máximo Confesor (I, 63; II, 73). Es el triunfo de la alegoría que secuestra el sentido de la Biblia a quienes sólo entienden de ella lo que se lee. De la Biblia y del mundo, de toda la creación, pues plantas, animales, etc. todo, como creación divina, como libro de la creación, tiene su sentido oculto que sólo el sabio, con trabajo y esfuerzo, puede descubrir. Es lo que hace San Ambrosio en el *Hexameron*, obra que obnubila las mentes por la imaginación que despliega[28].

Es esta una historia que tiene su propio desarrollo. Desarrollo frondoso donde los haya. Pero si de los libros judaicos se pueden sacar enseñanzas, si se pueden sacar enseñanzas de las piedras, de las plantas, los árboles y los animales, cómo no sacarlas de los libros paganos. Claro que estaban ciegos respecto a la verdad divina, pues no habían recibido la revelación pero, sin embargo, algo habían atisbado como oscura noticia. Y, por otra parte, puesto que la religión revelada no va contra la naturaleza del hombre, sino que la pone de manifiesto, algo podían enseñar esos libros sobre ello. Y si enseñan, esto será una prueba de la verdad de la religión cristiana y de la interpretación que se hace de ella y de la adecuación al orden natural. Y enseña, vaya si enseña. Provistos del método alegórico, del sistema de correspondencias ya bien ensayado en la Biblia, los exegetas van a ocuparse de explotar en su beneficio la cantera de los clásicos. Es una manifestación más del absolutismo totalitario de la clerecía medieval, que no deja libre ni una yerba, se apodera de todo y todo lo hace depender del sistema.

Sobre dos autores, en especial, se ejerce esta labor, sobre Virgilio (*Eneida* y *Églogas*) y sobre Ovidio (*Metamorfosis*). *Eneida* y *Metamorfosis* se alegorizan y moralizan a conciencia. Son las dos obras emblemáticas del mundo romano: el poema épico que establece los orígenes míticos del imperio, y la historia de sus dioses y mitos. El método es el mismo en el caso de textos sagrados y profanos aunque la autoridad no lo sea, ni la de los libros ni la de los exegetas. Puesto que nada de efectivamente revelado hay en los gentiles, y puesto que, en el mejor de los casos, sólo pueden enseñar una sabiduría humana sólo verificable con la piedra de toque de la verdadera religión, los teólogos ni se ocupan de ello. La gente seria

Testamento y el Nuevo Testamento (*ibid.*, col. 99) [Cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 312n].

[28] San Agustín, en *Civ. Dei*, XVI, 36: "Quid est enim quod dicitur Testamentum vetus nisi occultatio novi? et quid est aliud quod dicitur novum nisi veteris revelatio?" [en *Obras completas, XVII*, Madrid, BAC, 2001, p. 289]; y en el cap. III *De la utilidad de creer*, dice: "5. Esa parte de la Sagrada Escritura que se llama Antiguo Testamento se ofrece en los que ponen diligencia en conocerla desde cuatro puntos de vista: el de la historia, de la etiología, de la analogía, y de la alegoría. No me tomes por necio porque me haya servido de estos términos griegos (…)" [en *Obras completas, IV. Escritos apologéticos*, Madrid, BAC, 1976³, p. 716]; *De vera religione*, cap. L, pp. 166-168; *Enchiridion*, p. 530; *De la unidad de la Iglesia*, pp. 563, 565-568; *De libero arbitrio*, II, 16; cfr. *Quaestiones in Heptateuchum*; Lactancio; San Isidoro: *Ouaestiones in Vetus Testamentum*, *Allegoriae quaedam Scripturae sacrae*, *De ortu et obitu Patrum*; Boecio, *Consolación de la Filosofía.*

se dedica a cosas de mayor autoridad y provecho: en la escuela, los clásicos sirven para lo que sirven, y nada más.

Ahora bien, para los profesores de latín, cuya ínfima situación en la escuela no les permite otra cosa, a los latinistas por libre, se aplican a lo que les dejan, a explotar los magros contenidos de verdad que contienen las obras de la gentilidad… y a exhibirlos como grandes logros para hacer aceptable su profesión, que también contribuye a educar al hombre cristiano, a ensalzar la verdad revelada, a… En el intento, algunos enloquecen, como Don Quijote. Pero como no les hacen ni caso, da lo mismo. Así se entretienen.

La cosa comienza por los gramáticos, para quienes los versos de Virgilio, Ovidio, Horacio o las prosas de Cicerón no contienen error alguno y son, por tanto, un modelo perfecto de latinidad, un ejemplo para el estilo y el estudio de la gramática escolar. Es algo que no extrañará a quien haya aprendido ortografía haciendo dictados del *Quijote*. Y de la misma manera que el *Quijote* ha sido fuente de doctrina moral, médica, jurídica y Dios sabe cuántas cosas más, los clásicos pasan a ser "arca de savieza", si se sabe encontrar. Naturalmente que los gramáticos saben encontrar estos tesoros ocultos. Díganlo si no Donato y Prisciano; Macrobio y Fulgencio que se aplican a la tarea con celo digno de mejor causa. Dígalo Marciano Capella o el autor del *Bestiario*.

Lo curioso del caso es que si bien este tipo de interpretaciones, disparatadas en su desmesura, se hacen no sólo al margen, sino, en cierto modo, contra el saber oficial de las escuelas, sus cultivadores consideran que su saber es superior a aquél y consiguen que algunas de sus teorías o interpretaciones sean aceptadas o utilizadas por la academia. Y, fuera de ella, hacen estragos. Cuando este saber y práctica se combine con los propósitos religiosos, será el caos. El sistema alegórico —el religioso o el profano— permite cualquier asociación o cualquier trasposición: lo único que se necesita es ingenio, porque la comprobación objetiva es de todo punto imposible. Pero ingenio y desparpajo es lo que les sobra a los artistas y a los aficionados a los saberes esotéricos.

Pues bien, alentado por el ejemplo de Virgilio, que Dante acepta (*Convivio*, IV, 34-36), aplica el sistema a su propia obra con la esperanza de convertir la poesía amorosa en vulgar toscano en alegoría religiosa y doctrinal de cuatro sabores. Además, el insensato de Dante había escrito un poema teológico cristiano, también en vulgar, en el que algo hay de la peregrinación de Eneas, de sus tres etapas, etc. No en vano quien guía a Dante en los inicios de la subida es Virgilio. Ahí, Dante toma el relevo de la lengua vulgar: el latín de Virgilio se ha convertido en el toscano del florentino. Y la epopeya antigua que canta una estirpe, origen de todo un pueblo, da paso a la subida, a la salvación y al sentimiento individual. El amor, que en el mundo clásico era un tema menor, episódico, se ha vuelto con el cristianismo y con Dante en la guía hacía lo más alto. Esa transformación de Beatriz, tanto en la interpretación de los sonetos a ella dedicados,

como en la función que cumple en la *Comedia*, representa la transfiguración y ennoblecimiento de la poesía y de la lengua vulgar. Todo ello, en detrimento del latín, claro. Entre otras cosas porque a Dante, por motivos políticos y personales, le interesa prestigiar la lengua toscana, y dar juego a quienes no forman parte de la clerecía eclesiástica.

Claro que Dante se adelanta a su época. No adelantemos nosotros también acontecimientos. Porque lo cierto es que los protohumanistas mantienen las cosas dentro de un orden y hacen a pelo y a pluma. Lo normal es que quienes se dedican al estudio de la lengua y la literatura latinas o griegas, y hacen profesión de ello, la utilicen en sus escritos y valoren este saber despreciando el saber de la escuela. Que Dante cultive el toscano y que en esta lengua vulgar escriba la *Comedia* es un caso absolutamente excepcional en el mundo europeo de la época. Del mismo modo, que Boccaccio y Petrarca escriban en vulgar las obras por las que hoy son más conocidos y apreciados no significa que esa valoración fuera compartida en la época, antes al contrario, donde ponen sus esperanzas de inmortalidad es en las obras latinas, en los escritos trascendentes, eruditos y didácticos. Esto es así porque una tradición de siglos pesa sobre ellos y porque, en la lucha contra la escuela, los humanistas defienden y prestigian sus productos a base de equipararlos a los valores establecidos. La cuestión, con más o menos variaciones, se plantea en estos términos: también las Sagradas Escrituras son poesía; y, a la inversa, la poesía clásica es religión y, como la Biblia, esconde enseñanzas profundas bajo la "fermosa cobertura".

No es este el momento de exponer las precisiones técnicas en que se basan las distinciones entre la *allegoria in res* propia únicamente de la Biblia, y la *allegoria in verbis*, que se puede dar en los otros escritos; entre lo sentido de las Escrituras (dos, tres o cuatro) y los de las obras de los hombres. Para ello, se pueden ver, combinándolos, el estudio de Lubac y la *Poetica Theologia*, por ejemplo[29]. Lo que interesa señalar es que la polémica está ahí, que hay un forcejeo entre las dos partes enfrentadas, unos, los humanistas, tratan de aproximar las posiciones, mientras que los otros, los teólogos buscan preservar la excepcionalidad de su objeto de estudio, la superioridad de su saber, etc. El resultado es que se llega a una situación según la cual las letras gentiles poseen unos contenidos, verdaderos y valiosos para la vida civil, que están ocultos bajo la apariencia externa. Es el triunfo del sistema alegórico tanto por lo que respecta a las letras divinas como por lo que atañe a las humanas. Y puesto que la cobertura es un medio de preservar la verdad de los impíos y una manera de que se valoren, pues sólo se valora lo que cuesta trabajo conseguir, esas serán las marcas distintivas de la literatura seria y elevada.

[29] [Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, París, Aubier, 1959-1964, 4 vols.; Claudio Mésoniat, *Poetica Theologia. La "Lucula Noctis" di Giovanni Dominici e le dispute letterarie tra '300 e '400*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984].

Aunque Dante no explica la *Comedia*, sí lo hace con su poesía profana en la *Vita nuova*, lo que la sitúa en un plano superior, trascendente. Boccaccio recurre una y otra vez a la explicación alegórica en la *Genealogia deorum*, y Petrarca, que niega la interpretación alegórica de Laura, defiende esto en la poesía clásica y en la superior, en la latina, afirmando vehementemente no sólo ya que la Biblia también es poesía, sino que la poesía también es verdad.

Ecos de estas polémicas aparecen, con retraso, en España, sea en los sermones atribuidos a Pedro Marín[30], sea en las teorizaciones de Santillana, que siguen a la letra posiciones de los italianos en estos temas (superioridad de la poesía alegórica; la poesía como "fermosa cobertura"; necesidad de la dificultad para valorar lo conseguido, etc.), como es la práctica de nuestros poetas de arte mayor. Y, puesto que la poesía se identifica con enseñanza, con doctrina, el vehículo de ésta, el arte mayor, se convierte en la forma privilegiada de la poesía didáctica, ya enseñe matemáticas o medicina.

Dado este hecho, ya vimos que los textos antiguos necesitaban explicación y comento, no sólo el gramatical y filosófico de Servio, sino el disparatado de Fulgencio sobre la *Eneida*, o el Pierre de Bersuire sobre Ovidio y tantos otros. En consecuencia, quien escriba algo serio se moralizará a sí mismo, o habrá otros que lo hagan. Se crea así una tradición (cuyos orígenes y sistema son típicamente medievales) de interpretaciones alegóricas sobre la obra propia o la ajena que ya no afectan a las obras clásicas, sino a las modernas, a las contemporáneas. En esta serie de encuentros, Pico de la Mirandola o Giordano Bruno; los comentaristas de las *Trescientas* tanto como San Juan de la Cruz. Es un arrastre medieval que se renueva en el XV y se mantiene en el XVI y aun más tarde (todavía lo evoca Cervantes, en el *Quijote*), por culpa del descubrimiento de jeroglíficos y demás esoterismos orientales, por la boga de los emblemas y demás exquisiteces.

En España, con un siglo de retraso, la alegoría arrasa en las obras cortesanas de la segunda mitad del siglo XV, tanto en prosa como en verso, en las de creación como en los tratados.

En Italia, en el XV, la teoría está bien asentada, de manera que los humanistas veneran a los *prisci poetae* "quos in antiqua religione theologos fuisse", como dice Landino en las *Disputationes Camaldulenses*[31] o Leonardo Bruni. Y aunque algunos llevan las cosas hasta una posición casi pagana de corte estoico, como Poggio Bracciolini en el elogio de Girolamo de Praga, quemado en los braseros de la Inquisición, pero que vivió y murió como un verdadero filósofo, lo cierto es que estos individuos suelen expresar una religiosidad profunda. Algo desviada, de los usos tradicionales, pero es a causa de una supuesta vuelta a los orígenes del

[30] [*Los sermones atribuidos a Pedro Marín*, ed. P. M. Cátedra, Salamanca, 1990; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 367].

[31] [*Prosatori latini,* p. 736; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 311].

cristianismo, del sentido virginal del hombre en su pureza no contaminada, etc. Esta búsqueda de un renacimiento doctrinal y moral no supone, sin embargo, una actitud pagana que valora por encima de todo la dignidad del hombre en cuanto hombre, esto es, del hombre, civil y terrena. La valoración del hombre, como microcosmos, *magnum miraculum*, etc. sigue basándose, en general, en su capacidad de ascender *ad astra*, a Dios, etc. como el eros clásico, como los neoplatónicos y los primeros padres: Lactancio, Jerónimo, Ambrosio, San Bernardo, San Agustín… o como los más místicos de los latinos, el Cicerón del *Somnium*. La perfección del hombre no es lo dado, es algo que se conquista con esfuerzo: "Dios nos ha enviado a esta ínfima región del mundo como a una lejana y difícil expedición para que, combatiendo virilmente contra tantas dificultades superáramos dos enemigos crudelísimos: el placer y el dolor", como dice Landino[32]. De ahí los tratados sobre la dignidad del hombre, como el de B. Fazio (*De excellentia et praestantia hominis*) o de Giannozzo Manetti (*De dignitate et excellentia hominis*), que la centran en la capacidad de perfeccionarse y de ascender desde su miseria.

Basan, a la manera estoica y siguiendo, sobre todo, a Cicerón, la dignidad del hombre en la virtud, que adquiere un sentido social. La sociedad recupera el papel que tuvo en el mundo clásico; por ello, la soledad, tan apreciada por los primeros cristianos, cede al paso al diálogo, a la conversación, que es mejor incluso que la lectura, y de ahí la valoración de la oratoria. Es significativo que estos individuos prefieran ahora a Cicerón antes que a Virgilio. La virtud es, con la palabra, a la manera clásica del *orator,* el valor social por excelencia. Con estos mimbres atacan, una vez aceptada la dignidad de las letras clásicas en que se basan, tanto a la escolástica como a la nobleza heredada.

Atacan a los escolásticos por su bárbaro latín, que es reflejo de su insensibilidad mental, y por sus costumbres, falta de sensibilidad y sentimentalismo. Una parte de las críticas son tradicionales y comunes, otras son nuevas. En especial, las asestadas contra el estilo, el ergotismo, a la organización de los saberes en escuelas y universidades. Ahora bien, no todos los letrados ni humanistas mantienen los mismos criterios respecto a las prioridades. Así, L. Valla ataca a Boccaccio por haber preferido la filosofía a la teología porque es más útil el amor que el conocimiento de las cosas divinas y es mejor la humildad que el afán de saber y reprocha: "vos, quasi christianae rei publicae senatores, gentilem sermonen magis quam ecclesiasticum et audire et proferre delectamini"[33]. Como hay quien, por obediencia y humildad, acepta una corrección errada en la cantidad de una sílaba.

[32] [*Prosatori latini*, p. 754: "… intelligemus nos a príncipe illo deo in hanc infimam mundi regionem veluti in longinquam ac difficilem expeditionem missos, ut adversus plurimas difficultates viriliter pugnando duos saevissimos hostes, dolorem ac voluptatem, superaremus"].

[33] [*Prosatori latini*, p. 526].

Pero hay también quien prefiere una libertad absoluta, como Ermolao Barbaro:

> Quaeris an sim maritus. Non sum; uxorem ne cogito quidem; satis mihi rerum est ac negotii cum litteris; alioquin eae non litigant. Nihil porro litteris tam infestum est quam uxoris iugum et cura liberorum. Non damno coniugium, sine quo ne litterae quidem fuissent, sed hominem litteratum, Dei, siderum et naturae contemplatorem, hac compede liberum et solutum esse desidero. Itaque carendum uxore duxi, non tamquam flagitio, sed tamquam molestia; non enim facit uxoria vita noxios, facit obnoxios. Neque tamen initiari sacris me sum passus, nullius me militiae sacramento addixi; paganus et spontis meae sum. Duos agnosco dominos, Christum et litteras; cetero sum liberrimus, quamquam sic quoque multo liberior[34].

Es testimonio significativo porque con esta huida del matrimonio, Ermolao Barbaro continúa una actitud como la de Abelardo, característica de los clérigos medievales, de esos bárbaros a los que en otras ocasiones ataca. Pero, por otra parte, cuando afirma que sólo tiene dos señores, Cristo y las letras, está situando, siquiera de manera retórica y polémica, a uno y otras al mismo nivel; así, en cierto modo al menos, las letras son una especie de religión, un señor a cuyo servicio está el individuo. En este sentido, lo que emprenden los humanistas es, efectivamente, una cruzada contra los bárbaros, al mismo tiempo que caen en el peligro que habían advertido los Padres desde el primer momento. Pues bien, desde estos presupuestos, con actitud agresiva, comienza el ataque contra los bárbaros. Petrarca señala que "Hoy en día, en un filósofo se valora la torpeza de expresión, el balbuceo enigmático y la sabiduría 'imbuida de severidad y de bostezos', como dice Cicerón" (*De sui ipsius et multorum ignorantia*)[35], pero a pesar de esto y de su admiración por los clásicos y el buen estilo, mantiene todavía las jerarquías tradicionales respecto a la importancia de las letras y la religión, como Valla.

Sin embargo, en el siglo XV, las cosas han cambiado y a los ataques contra los bárbaros no les acompañan las cautelas ni los *pentimenti.* Sea Leonardo Bruni, cuando afirma que "los escolásticos remiten siempre a la autoridad de Aristóteles… en términos ásperos, duros que ofenden y cansan al oído" y que aborrece "a Farabrich, Buser, Occam…"[36] El motivo de esto, me refiero a los ataques

[34] [*Prosatori latini,* pp. 840-842; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 260].

[35] [Petrarca, *Obras I. Prosa*, dir. F. Rico, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 165].

[36] [*Ad Petrum Paulum Histrum Dialogus,* lib. I: "Atque cum quidpiam confirmare opus est, proferunt dicta in his libris quos Aristotelis esse dicunt: verba aspera, inepta, dissona, quae cuiusvis aures obtundere ac fatigare possent (…). At quae gentes, dii boni? Quorum etiam nomina per-

contra esos y otros filósofos es, sin duda, defender la superioridad de la oratoria sobre la filosofía, o, si se prefiere, de la retórica sobre la lógica; lo que sucede es que muestran la mayor ceguera e incomprensión ante los fundamentos de la ciencia, fundamentos que estaban construyendo Occam, Escoto, etc.

6. La otra escolástica: modernos o nominalistas.

El humanismo viene explicándose como una saludable reacción ante los tecnicismos de la escolástica. A esto, que es cierto probablemente, conviene hacer algunas precisiones. Los bárbaros atacados por los humanistas no son tanto los del XIII, Santo Tomás, por ejemplo, a quien se respeta, sino a los *moderni*, esto es a los nominalistas o terministas, es decir a los creadores de las bases de la ciencia moderna; de esta manera nos encontramos con que es contra la lógica científica, contra el método y la terminologia.de la ciencia, contra lo que reaccionan los humanistas: el léxico o vocabulario preciso y abstracto les parece inaceptable, lo mismo sucede con el sistema de la lógica formalizada, el ergotismo, porque les resulta incomprensible y alejado de la vida real, del hombre. En cuanto a lo primero, si no entienden este tipo de filosofía, es defecto suyo, no de la filosofía en cuestión; y no es razón suficiente para condenarla y despreciarla; en cuanto a lo segundo, sin duda tienen razón: es un saber especializado que no engancha directa y espontáneamente con las preocupaciones inmediatas de la vida cotidiana. Pero es que se trata de un saber especializado por definición, propio de las cátedras universitarias de filosofía y teología, como, en otro sentido, dice Bataillon:

> Comprendemos que los humanistas, entusiasmados con su aprendizaje del latín clásico como medio de expresión más rico que los idiomas vulgares, y luego con sus flamantes estudios de hebreo y griego, lenguas de la Sagrada Escritura, no tardaron en sentirse partícipes de una cultura nueva, y cultivar un sentimiento de superioridad frente a la rancia rutina escolástica encastillada en las cátedras universitarias de filosofía y teología. Mientras las disciplinas escolásticas se divorciaban cada vez más de la realidad viva al exigir requintados tecnicismos de lógica formal, pretendían los humanistas, dados al estudio de los poetas y los historiadores de la antigüedad greco-latina, asomarse a problemas humanos permanentes de moral y de política. En las cortes y repúblicas de Italia ganaba importancia la clase social de los secretarios, necesitada de un repertorio mental

horresco: Farabrich, Buser, Occam, aliique omnes mihi videntur a Rhadamantis cohorte traxisse cognomina"; *Prosatori,* pp. 56-60; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 147].

> más universal y laico que el reservado a los problemas teológicos y eclesiásticos[37].

Sin duda, ese aumento de la importancia política y social de los secretarios es cierto en Italia y en el resto de la Europa civilizada. Y es el gran triunfo perseguido por los humanistas. No estoy de acuerdo con el maestro Bataillon en las críticas a la escolástica, y esto por la importancia y valor del aristotelismo de los modernos, valor que debe juzgarse en su propio ámbito, no en el de la política señorial. Y porque, además, no está nada clara la distinción radical que él hace entre unos y otros. Creo, más bien, que en uno y otro bando hay grupos alejados "de la realidad viva al exigir requintados tecnicismos", aunque varíen los tecnicismos que cada grupo utiliza.

A veces, da la impresión de que para algunos historiadores, Garin, por ejemplo, hubiera una especie como de internacional progresista, una sociedad benemérita de la que formarían parte humanistas, reformadores, judíos y marranos, grupo que se opondría así, en bloque, al escolasticismo, que representa todo lo retrógrado, dictatorial, obtuso y medievalizante de la sociedad. Pero no sé yo hasta qué punto se puede mantener esto cuando se analizan los hechos. Creo que en cada uno de esos grupos hay de lo uno y de lo otro. Hay humanistas exquisitos, aristocratizantes, absolutamente alejados de la sociedad civil y cotidiana; otros están integrados en el aparato administrativo de reyes o grandes señores. Hay humanistas preocupados por la piedad de tipo popular, pero los hay que se mantienen en un culto ciceroniano, exclusivo y cerrado, y opuestos a cualquier vulgarización de la piedad y del saber. Y todos estos pelajes se encuentran también entre los escolásticos.

7. El Humanismo exquisito o aristocrático.

Cuando los humanistas se ponen estupendos, no hay quien los aguante. Ciertamente, esa exquisitez, ese refinamiento exclusivista consigue fascinar a algunos poderosos, especialmente cuando las humanistas utilizan todos esos recursos para adularlos y lisonjearlos. En general, entre la nobleza y los burgueses, comerciantes, etc. consiguen un prestigio notable, prestigio que muchas veces sería difícil de distinguir de una moda más o menos elegante y distinguida. Pero si consiguen esta aceptación, los humanistas, cuya profesión es, por definición, ancilar y subsidiaria, no consiguen calar hondo ni en la nobleza ni en los burgueses: su situación precaria sólo puede alcanzar una relativa seguridad e independencia de las autoridades civiles si se integran en instituciones como la universidad, un grupo u orden religiosa, etc., esto es, salen de la sociedad civil y se pliegan a otra obediencia. Entre la

[37] *Erasmo y el erasmismo*, [Barcelona, Crítica, 1983[2]], p. 162.

una y la otra, caben, por supuesto, situaciones intermedias, combinaciones, componendas y trapicheos. Por eso, según soplen los vientos del favor, los humanistas cambian de bando, de señor, de confesión, de lugar, pero no de vida y costumbres. Algunos, pocos, son requeridos por varios amos, especialmente por gentes de iglesia, menos por señores de título, pero si su fortuna quiere que lo encuentre, los humanistas se hacen privados suyos, les hacen servicios y aconsejan en negocios públicos, les proporcionan doctrinas y vidas de héroes de la antigüedad como ejemplos y espejos, y usan otras muchas galas de esta calidad que se usan en palacio y a los señores les parecen bien. Con esto y otros servicios van medrando y aun se los disputan porque sirvan a unos o a otros, los atraen con dádivas y honores…

Sin embargo, el humanismo exquisito no consigue ir más allá. Fuera de estos servicios de prensa y propaganda, los nobles y grandes señores, lo mismo que los burgueses, los villanos y las mujeres prefieren las obras en vulgar. Lo propiamente caballeresco, lo noble, se escribía en vulgar, tanto las hazañas novelescas como los requiebros amorosos, o las historias que mezclaban lo uno y lo otro, las obras de donaires y burlas, etc. Los tiquismiquis profesorales o profesionales no llegan a estos grupos sociales: son polémicas entre especialistas, entre humanistas, teólogos, etc. Cuando, obligados por su función de farautes, de voceros o de pedagogos, los humanistas no cumplen cometidos internacionales dirigidos a la curia, entonces deben, para influir en la opinión nacional, descender a la arena del vulgar. Porque el vulgar, a pesar de los pesares, a pesar de su ínfima condición y prestigio, ha ido desarrollándose, ampliando su campo, conquistando espacios. Cumple unas funciones y ha alcanzado un innegable prestigio y calidad en todo tipo de escritos y materias. Era inevitable, al insensato de Dante no se le había ocurrido sino escribir un poema teológico y doctrinal en toscano. Cierto que Petrarca y Boccaccio habían escrito las obras de más empeño en latín, pero las de mayor éxito y aceptación estaban en vulgar. Y fuera la lengua la causa del éxito, o fuera el tema lo que empujara a la lengua, lo cierto es que a la altura del Cuatrocientos los romancistas se encuentran con unas obras clásicas que pueden servirles de modelo y estímulo. Y como el éxito y la aceptación es un motor imparable, los humanistas confluyen con los romancistas y escriben en vulgar.

En vulgar se escribían obras populares que, como tales, eran universalmente apreciadas; en romance se escribían las obras sentimentales o amorosas, sobre todo porque, salvo algunas latiniparlas, las mujeres no entendían el latín; en vulgar se escribían las leyendas hazañosas de los antepasados, las vidas de los santos, las aventuras picantes y entretenidas… En vulgar se escribe el *Decamerón*, el *Canzoniere* de Petrarca, los libros de caballerías, el género del *roman*, los cuentos, *Novellino* de Masuccio, el *Morgante*, las vidas de santos, los tratados de piedad y devoción, las recopilaciones legales… Si los humanistas quieren entrar y competir en ese mundo —por supuesto, quieren— no tienen otra salida sino escribir en vulgar, sea directamente, sea en traducciones.

Ya en el siglo XV, el triunfo de las lenguas vulgares, a las que todavía no me atrevo, no sé por qué, a llamar nacionales, es evidente. Y esto a pesar (o gracias a) del también evidente desarrollo de las lenguas y los estudios clásicos, del aumento de obras escritas en latín y en griego. Pero es que estas obras vierten sobre las vulgares; así, por ejemplo, las obras latinas influyen en las obras mayores del secretario de cartas latinas Juan de Mena o en el Marqués de Santillana, lo que da lugar a los poemas alegóricos de arte mayor y a otros engendros igualmente indigestos, pero, por supuesto, no influyen en las "Serranillas" que es lo único que hoy se puede leer con gusto de todo lo que el Señor de Hita y Buitrago escribió. A este propósito, señala el maestro Asensio, refiriéndose a Urrea: "En el fondo de su corazón sentía por sus villancicos un particular cariño, que reconoce en la carta de envío a su hermana doña Beatriz: 'en que se cantan, parece que lieven consigo más plazer y bullicio que ninguna de las otras obras, de lo que yo siempre más m'e contentado, por lo poco que de la música sé'", por contra:

> Estas interminables visiones, que agotan nuestra paciencia, eran rimadas con fervor. De ellas esperaban los vates la inmortalidad, no de sus canciones de juglaría y de ocasión. Gracias a la alegoría creían conquistar para la literatura las tierras incógnitas del pensamiento, aliando a la belleza de la forma, la eternidad de las grandes verdades morales. El mundo real se ensanchaba y se poblaba de fantasmas: seres mitológicos y abstractos. Porque la poesía para los hombres del tiempo era una forma de sabiduría[38].

8. La polémica entre Barbarie y Humanismo, un problema de perspectivas histórica o arqueológica.

Llegados a este punto, parece conveniente plantear una reflexión teórica. No se trata de establecer qué obras son mejores, cuáles nos gustan y llegan, de manera directa, y cuáles nos exigen un esfuerzo mayor de adaptación para no ya gustarlas, sino encontrarlas interesantes. No se trata de eso porque el gusto, por definición, es subjetivo, depende de las épocas y de tantos otros factores circunstanciales que sería difícil llegar a conclusiones seguras. Se trata, entonces, de plantear si el estudio de esta época se hace como arqueología o como historia. Una cosa son las declaraciones que en la época hacen los autores, otra lo que de verdad les atraía y gustaba, o lo que los lectores aceptaban. Y otra, muy diferente, es que aceptemos, sin más, los juicios explícitos de los implicados, prescindiendo de la evolución de unas y otras obras. Si se plantean las cosas como historia, teniendo en cuenta que

[38] [Pedro Manuel Urrea, *Églogas dramáticas y poesías desconocidas,* introd. E. Asensio, Madrid, 1950], Joyas Bibliográficas, pp. xxxiv y xxix.

conocemos el desarrollo posterior de la cultura y de la literatura, entonces está claro que las obras latinas, las traducciones alegóricas y latinizantes constituyen el fin de una serie, el canto del cisne del mundo clásico, si se quiere, pero, en cualquier caso, la agonía, más o menos dilatada, de una época dominada por el latín, con algunas incrustaciones de griego. Por contra, parece claro que el motor de la historia son las obras en vulgar: son el proyecto de futuro que se cumple y sigue actuando hasta hoy mismo. Quien trate de establecer una relación de las obras más importantes, esto es, influyentes en la época que va de 1400 a 1991, tendrá inevitablemente que preferir las vulgares a las latinas, salvo que piense en serio que el poema *Africa* ha sido más leído, imitado o emulado que el *Canzoniere*, que la literatura española debe más a Verzosa que a Garcilaso, a la *Hispaniola* que a *La Celestina*, etc. Lo que explica por sus causas la situación de los siglos que van del XVI al XX no es el cultivo exquisito de las humanidades, el latín ciceroniano, ni las correspondientes traducciones miméticas, sino la integración y modificación de esos elementos en las obras vulgares.

En este sentido, lo que se produce entre el XV y el XVI es la sustitución, en todos los ámbitos de la vida, del latín por las lenguas nacionales que entienden los nobles, los comerciantes y las mujeres. Y es la que entienden los mismos humanistas y los oradores. A esta inmediatez lingüística corresponden unas obras claras y directas lo mismo en el estilo que en los temas. A este propósito, me parecen significativas las ausencias: hay muchos tratados morales, pero poca metafísica; mucha retórica, pero poca lógica; la alegoría y el esoterismo se baten en retirada, porque esa inmediatez, la búsqueda de ese efecto directo supone renunciar a que la literatura tenga dos, tres o cuatro sentidos ocultos. La alegoría es un arrastre típicamente medieval que se mantiene en el Cuatrocientos mientras dura la lucha —e identificación— entre teología y poesía, pero que, una vez ganada la batalla, queda sólo como fórmula retórica, como residuo formular más o menos desvaído y evanescente. En determinados ámbitos, el procedimiento aguanta más, especialmente en el religioso, como el milenarismo de un G. Bruno. Pero basta comparar las explicaciones del iluminado dominico con las declaraciones de San Juan de la Cruz, para advertir la diferencia. O las de Fulgencio a la *Eneida*, o las de Pico a la *Canzone d'amore* con las de Herrera o el Brocense a Garcilaso, para percibir el cambio, la vuelta a la filología, al sistema de Servio, en una palabra.

Nadie pretende encontrar doctrinas ocultas en el *Decamerón*, en *Orlando furioso* ni en el *Lazarillo*, pongo por caso. Es este descenso de categoría lo que permite a la literatura librarse de servir como soporte o vehículo a la doctrina, a la metafísica o a la ciencia, y emprender así, ligera de equipaje, un camino propio. El recuerdo, la influencia, la imitación de los clásicos está ahí, sin duda. Pero si esta época se caracteriza por la percepción del abismo que la separa de la Antigüedad, por la adquisición de la conciencia histórica, entonces hay que concluir que esta época es también el inicio de una nueva etapa histórica.

No cabe duda de que no todo es un "bel parlar gentile"; hay también que plantear la existencia, abundantísima y determinante, de obras doctrinales, de polémicas religiosas, etc. que, en la época, y después, tienen una importancia decisiva. Y ahí, parece, se mantiene el latín como lengua privilegiada, lo mismo que la autoridad de los humanistas. Baste citar el nombre de Erasmo para que se entienda la situación. En una palabra, es el ámbito de la Reforma y la Contrarreforma; de la primera sobre todo.

9. Reforma y Contrarreforma: política, religión, lengua.

Que la Reforma y demás novedades caracterizan el siglo XV y el XVI parece algo evidente. Sin embargo la valoración y la descripción de esos fenómenos resultan poco acordes con los hechos escuetos.

Se dice que la Reforma es un hecho típico del Renacimiento, ligado a la renovación del humanismo, a la búsqueda de las raíces y la pureza original del cristianismo. Y, al mismo tiempo, se afirma que es una actitud progresista, ligada a la tolerancia, al surgimiento de las nuevas clases sociales, al desarrollo económico y al incipiente capitalismo… Que la Reforma corresponde al cultivo de una piedad interior e individual, frente al dogmatismo irracional, escolástico y fosilizado del catolicismo romano.

Pero casi todas estas afirmaciones se compadecen mal con los hechos verificables, o hay que matizar y distinguir entre unas cosas y otras, aunque la historiografía canónica las meta a todas en el mismo saco. Entre los reformadores los hay humanistas, como Calvino, o Melanchton, y los hay bastante romos en latines y teología, como Lutero. Los hay más o menos abiertos y contemporizadores con otros credos, pero son muchos también los intransigentes: una u otra actitud parece depender más de las circunstancias concretas de la sociedad en que tiene lugar la reforma que de un principio doctrinal. Así, pocas represiones más implacables que la realizada por la iglesia anglicana contra los papistas hasta el siglo XX; por los reformadores contra las brujas o las minorías; y, por todos, contra los judíos. Que las actitudes teóricas y doctrinales se plasmen en hechos depende, como digo, no tanto de la voluntad de los reformadores como de las fuerzas sociales en juego en cada lugar.

Por otra parte, todos, reformados y no reformados, se oponen de manera radical y violenta al aventurerismo individual. Como mucho, se aceptan otras iglesias, otros aparatos de poder debidamente organizados, pero no se acepta el individualismo ni las letras y modos paganos. En cuanto a lo primero, al individualismo, la piedad interior etc., me parece útil esta reflexión:

> En 1530, dans un de ses premiers ouvrages, Sébastien Franck parle d'un mouvement qui n'a pas encore de nom, ni encore guère

> d'unité, mais que, déjà, il distingue des autres groupes qui sont nés de la Réforme: "Il y a à notre époque trois confessions, qui ont beaucoup d'adeptes: la luthérienne, la zwinglienne, et l'anabaptiste. Une quatrième est en train de naître. Elle écartera comme non nécessaires toutes les prédications extérieures, cérémonies, sacrements, excommunications, fonctions pastorales, et elle cherchera seulement à former une Église spirituelle invisible, rassemblée du milieu des peuples par l'unité de l'Esprit et de la foi, régie sans moyens extérieures par la Parole invisible et éternelle de Dieu". (…) Si l'on songe aux traits que Franck énumère comme caractéristiques de sa "quatrième confession", on ne s'étonnera pas de la réaction des Eglises devant ce phénomène nouveau: une Église sans organisation, "rassemblée du milieu des peuples" et qui se réclame de la parole intérieure comme principe directeur. Luther d'abord, Bucer, Calvin ensuite ont dénoncé ce qui pour eux était une hérésie abominable. (…) c'est en 1595 que Philippe de Marnix (…) défend l'idée que les zélateurs spirituels ne sont pas seulement des égarés: cette religion tout intérieure les conduit à un individualisme qui ne peut manquer de devenir un danger pour l'Etat. (...) Marnix a defendu à plusieurs reprises le droit des catholiques à l'exercise de leur religion. Pour les zélateurs spirituels et, dans une moindre mesure, les anabaptistes il ne saurait prêcher la même tolérance. C'est que ceux-ci "rompent les liens de toute société humaine"[39].

Ahí está la madre del cordero. Como siempre pasa, se acepta mejor una obediencia ajena que una no-obediencia; como los papistas no perseguían a los ortodoxos orientales. Y si persiguen a los protestantes es porque son grupos que se escapan a su obediencia, independentistas que merman su poder. Esa es la cosa, que la alianza del altar y el trono se mantiene también entre los reformados o los protestantes. Se alían con otro trono y asumen la defensa del otro Estado, pero eso es todo. Incluso se convierten en Iglesias nacionales.

Visto de cerca, el movimiento reformador que viene gestándose desde el siglo XV y estalla en el XVI no se diferencia apenas de los movimientos heréticos medievales, tal y como se describen en la época, sean los cátaros, valdenses, beguinos, o cualquier otro. Así, según Bernard Gui, en el *De modo, arte et ingenio inquiriendi et examinandi hereticos*, los cátaros "legunt de evangeliis et de epistolis in vulgari, applicando et exponendo pro se et contra statum Romane ecclesie quod longum esset per singula explicare". De Valdesius y los valdenses explica: "Et cum

[39] [Cornelis Kramer, "Spiritualisme et calvinisme dans quelques pamphlets de la fin du XVIe siècle", en *Cahiers V.L. Saulnier 2*] *Traditions polémiques* [París, Université de Paris-Sorbonne /École Normale Supérieure de Jeunes Filles, 1984], pp. 37-38.

fecisset conscribi sibi evangelia et aliquos alios libros de Biblia in vulgari gallico ac etiam aliquas auctoritates sanctorum Augustini, Jeronimi, Ambrosii, Gregorii ordinatas per titulos (…) Qui, cum essent ydiote et illiterati, per villas discurrentes et domos penetrantes, tam viri quan etiam mulieres, in plateis ac etiam in ecclesiis, viri maxime, predicantes multos errores circumquaque diffunderunt"[40]. Estos piadosos atacan a prelados y clérigos "quia divitiis habundabant et in delicie vivebant" y, además: "Habent autem evangelia et epistolas in vulgari conmuniter et etiam in latino, quia aliqui inter eos intelligunt. Et aliqui sciunt legere et interdum illa que dicunt aut predicant legunt in libro, aliquando autem sine libro, maxime illi qui nesciunt legere, sed ea corde tenus didiscerunt". A los beguinos también les nota de lo mismo: "Omnia habent in vulgari transposita, et ea legunt et eis credunt et intendunt tanquam scripturis autenticis"[41]. No hago cuenta de las aberraciones que les atribuyen en materia sexual, porque no es pertinente, aunque roza algo con lo que nos interesa, y es acusación inevitable siempre que se trata de heterodoxos.

Pero, por otra parte, en la Edad Media, tampoco faltan, más bien sobran, los textos en que se pone a Roma, los papas, cardenales, obispos y demás jerarcas como chupa de dómine o como no digan dueñas. Los ataques a los *cuculati* son feroces. Nada, pues, hay de nuevo en esto. Si se quiere buscar el rasgo diferencial entre unos y otros, rasgo que, probablemente, explica el fracaso y el éxito, sería posible suponer que es la insistencia en la pobreza evangélica radical de los medievales frente a la alianza con el Estado y los poderes políticos de los reformadores. Los protestantes, a pesar de sus críticas contra la corrupción de la curia romana, no están en absoluto contra las riquezas, ni su tenencia, uso y disfrute; y están contra la pobreza y los pobres. No están contra el poder temporal ni contra quienes lo poseen, antes al contrario, se alían con ellos incluso al precio de renunciar a su independencia, cosa que Roma nunca aceptó.

Dicho esto, hay que advertir dos cosas. Una, que los reformadores cuya doctrina se reclama de la pobreza evangélica, de la simplicidad de los apóstoles, etc. no van más allá de un pietismo rarificado que, a lo más, tiñe o colorea otras confesiones, pero no constituye un grupo definido y estable; es lo que sucede con Erasmo, por este y por otros motivos que veremos. Otra, que los reformadores no se alían con las fuerzas más poderosas y establecidas, sino, en general, con las más débiles y atrasadas, las más pobres e incultas. Posiblemente, andando el tiempo, las teorías calvinistas, que hoy acepta hasta el Opus Dei, hayan servido de justificación ideológica a comerciantes y hombres de negocios en el capitalismo liberal, pero, a la altura en que estamos, esto no es así. Salvo en los Países Bajos, el catolicismo se mantiene y triunfa en las zonas más ricas, más desarrolladas económicamente,

[40] [Cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 131].
[41] [Cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 132].

entre banqueros y cambistas, en Francia y en toda Italia, incluida, por ejemplo, Venecia o Florencia; la Reforma se impone en las zonas más depauperadas. Quedan España y Gran Bretaña, como extremos de las dos posibilidades: ambos son países míseros y despoblados, a pesar de su fuerza militar.

En los siglos siguientes, se eleva el poder de París, o de París y Viena. Sólo más tarde, mucho más tarde, el Imperio dejará su lugar a las zonas protestantes de Alemania pero esa es otra historia y resultaría excesivo, a mi modo de ver las cosas, que la causa de la hegemonía de USA o de la riqueza suiza o sueca fueran los reformadores del siglo XVI, que habrían introducido una causa cuyo efecto se habría manifestado cuatro siglos después. Mucho parece, a pesar de Weber[42].

En cuanto a la correspondencia entre reformadores y afines con el humanismo es algo que también necesita un análisis libre de prejuicios. Parece como si el triunfo de las nuevas propuestas espirituales fuera indisolublemente ligado al desarrollo de las lenguas vulgares. Y, en sentido contrario, aunque de una manera menos estable y generalizada, los humanistas están en contra de ese uso del vulgar. Estos dos hechos implican que no hay coincidencia ni identificación entre humanismo y reforma, más bien al contrario: el humanismo se alía con la ortodoxia o, mejor, la ortodoxia romana favorece más el humanismo que la Reforma. Habría, pues, que establecer la clientela de unos y otros, el sistema en que se mueven y el papel o la función que cumplen.

Decir el pueblo será excesivo, pero, al menos muchas personas que pertenecen a las clases populares se preocupan por los asuntos religiosos, no ya como feligreses o parroquianos, sino como actores y protagonistas de su propia vivencia. Sorprende ver la cantidad de gente vulgar que predica un nuevo modo de entender el Evangelio. Es resultado de las nuevas condiciones sociales: no son campesinos, sino trabajadores urbanos; en esto y en alguna otra cosa se diferencian de los medievales. En cualquier caso, les zurran la badana a modo. Les persiguen las iglesias establecidas o en trance de estarlo, les persiguen los humanistas y les persiguen los poderosos y los ricos. En esta situación, si algún movimiento triunfa es porque cuenta con el apoyo del poder civil, si no es que ha sido directamente promovido por ese poder. En cuanto al carácter humanista, de humanismo cristiano si se quiere, no parece influir directamente en la realidad, sino en el carácter y la elaboración ideológica de movimientos ya existentes.

Puesto que el siglo XV y el XVI es época de constantes luchas políticas y sociales, tanto en Italia como en otros lugares, se agudiza la necesidad de atraerse a los grupos populares o civiles. La religión es uno de esos medios. Ahora bien,

[42] [Cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 103: "el lector desearía que Weber hubiera formalizado algo más su (no) definición de capitalismo para que pudiera ser utilizada, al menos como punto de referencia. No siendo así, aquí entendemos por capitalismo lo que se ha entendido siempre: un sistema de producción"].

para lograr que la religión influya en la marcha de los asuntos políticos, es necesario que, tanto si la doctrina ha sido elaborada doctrinalmente como si es fruto de la espontaneidad, se exprese de manera que pueda ser entendida por todos. Y si alguien emprende este camino, el de la exposición doctrinal en vulgar, los adversarios, mal que les pese, tienen que seguir por él. Es algo que se hace evidente, por ejemplo, en la historia del género dialogado en vulgar: la aparición del *Diálogo de doctrina cristiana* atrae a una serie de autores a escribir, en vulgar y en forma dialogada, su propia doctrina, en competencia con aquélla[43]. Que se utilice la forma dialogada no responde a pretensiones clasicizantes, ni a la búsqueda de una efectiva discusión libre de los temas tratados, ni siquiera a dar la apariencia de que es así. Responde a que los autores de diálogos consideran que es la forma más sencilla, simple y clara para llegar a los no letrados, la forma más popular. No hay que olvidar que los catecismos son diálogos, pero nada hay en ellos de humanístico, discusión libre, etc. Claro que hay diálogos que son de otra manera.

Si esto es así, quien desee llegar a ese tipo de público no especializado debe, además, hablar su lenguaje. Para ello, debe renunciar a cuádruples sentidos, distingos, ergotismos y demás preciosismos de escuela, pero debe renunciar también a las disquisiciones sobre la etimología, traducción o concordancia de un texto, a colacionar las versiones a la vista del público. Por contra, se situará en la cotidianeidad, en los temas morales mejor que en otros, aunque ponga unas gotas de esoterismo, y apelará al sentimiento más que a la razón, a la efusividad más que a la reflexión. Si todo esto se adoba y aliña con la concesión de un cierto protagonismo a cada individuo, la receta estará lista. Es este protagonismo, basado en el individualismo y en la vivencia inmediata y no elaborada, lo que da lugar a tanto predicador iluminado y lego, pero, probablemente, también a que muchos componentes de la nobleza vean ahí una salida a sus inquietudes personales y la pérdida de función social como clase. Y si el personalismo y la vivencia directa e inmediata da lugar a reformadores grandes y pequeños, también da lugar a San Juanes y Santas Teresas.

Esto significa, por una parte, que también en lo religioso, no sólo en política, triunfa la oratoria sobre la lógica, la retórica sobre la dialéctica. Por otra, que en ningún caso se puede adscribir el humanismo a uno de los campos en conflicto, en exclusiva; ni siquiera me parece que los más populares y exitosos lo necesiten

[43] [Cfr. D. Ynduráin: "Los diálogos en prosa romance" [2000], en *Estudios sobre Renacimiento y Barroco*, p. 359: "Pero el hecho de que las nuevas corrientes espirituales utilicen la persuasión directa y, en su defecto, el diálogo y otras formas ínfimas para ridiculizar a sus adversarios o, en menor medida, para exponer sus doctrinas, hace que la batalla deba plantearse en ese terreno, no sólo preferentemente en tratados o *summae*". Luego añade: "son las traducciones de Erasmo, Vives y el *Diálogo de doctrina cristiana*, Alfonso de Valdés, quienes cambian el rumbo de las cosas, pues las citadas son obras polémicas, centradas en los problemas inmediatos, comprometidos con la práctica civil, dirigidas a todo el mundo y de carácter populista", *ibid.*, p. 374].

para nada. Si se acepta que los movimientos espirituales son, en parte al menos, el resultado de la distancia entre los fieles y la doctrina escolástica, incomprensible y abstracta, no se puede, al mismo tiempo, mantener que el humanismo clásico les resultaba más próximo y espontáneo. Claro que el estudio de las letras antiguas desarrolla y da nueva importancia a la dimensión del hombre en cuanto hombre, etc. Sin embargo, sería difícil enlazar esto directamente, el humanismo clásico, con las reformas. Porque lo cierto es que los humanistas lo que defienden es la lectura de los Evangelios directamente en griego; para ello, hacen sus pinitos Erasmo, Valdés, Francisco de Enzinas, Constantino de la Fuente, etc. pero nada más alejado de su práctica que la traducción al castellano o al alemán de la Biblia o de los salmos, etc. Esto no sólo supone una mejor comprensión de los originales que Erasmo o Nebrija vierten al latín, sino el establecimiento de dos niveles; el de los letrados que dirigen y el del vulgo que escucha, aprende y obedece. Con ello, se mantiene la separación tradicional entre unos y otros. Cuando esta distinción se atenúa, como es el caso de Lutero que, frente a Valla, Nebrija o Erasmo, traduce directamente al alemán la Biblia es porque el reformador en cuestión anda mal de saberes teológicos y humanísticos, y porque necesita el apoyo inmediato de los grupos populares, esto es, porque se basa en el irracionalismo, no en la razón clásica.

Ni Calvino ni Lutero ni los otros espirituales se plantean en ningún momento resolver los problemas del hombre en este mundo. Si algo queda claro en esta teología, es su teocentrismo absoluto y radical. Cosa bastante alejada de los fines del humanismo. De la misma forma, si en el mundo clásico y en los humanistas del XV y del XVI la cualidad específicamente humana es la razón, los reformadores cultivan el irracionalismo militante, es decir, la fe como única justificación, en una salvación que no depende de la voluntad del hombre, que le es ajena. Frente a esto, el humanismo basa su concepción del hombre en la razón, establece la voluntad libre como una premisa inexcusable de la definición del hombre como *magnum miraculum*, porque puede perfeccionarse a sí mismo. El catolicismo romano está mucho más cerca de los ideales humanistas que los reformadores: la insistencia en el estudio y la razón como maneras de llegar a la verdad; la defensa de los méritos que puede obtener el individuo con su propio esfuerzo, etc. son muestras suficientemente significativas de esto.

Se puede discutir si los humanistas, o algunos humanistas, eran más o menos paganos, agnósticos o lo que fuere, pero resulta difícil dudar de la adscripción a la ortodoxia romana de humanistas como Valla, Petrarca, Nebrija, etc. Hay algunos casos significativos, sea la ambigüedad calculada de Erasmo, sea el caso de Valdés que conoce y traduce, integrándolos en sus obras, textos de Lutero y que, sin embargo, nunca hizo profesión de fe luterana y siguió siempre al servicio del Emperador. Si algo demuestran a este respecto los artículos de Carlos Gilly[44] no

[44] [C. Gilly, "Juan de Valdés, traductor y adaptador de los escritos de Lutero en el *Diálogo de*

es que Juan de Valdés fuera luterano, sino todo lo contrario: puesto ante la necesidad de elegir se queda en lo suyo, sea por convicción religiosa, sea por conveniencia profesional. Por contra, el luteranismo y las corrientes afines triunfan en la península entre las clases menos letradas. Lo que triunfa de verdad es el deseo de libertad individual, de un poco de protagonismo personal frente a la pesada mano del absolutismo eclesial que ahoga cualquier manifestación espontánea, o frente a la pesada cadena de la razón escolástica.

Ahí sí, ahí se da una gran reacción, contra el sistema de las escuelas y universidades. Contra esta especialización de los saberes, contra la racionalización del método argumentativo, se levantan algunos humanistas y la mayor parte del espiritualismo heterodoxo y ortodoxo. Se ha dicho que el humanismo y el Renacimiento son el fin de la escolástica, del aristotelismo… No parece que las cosas sean así, lo cierto es que el aristotelismo y la escolástica se imponen definitivamente en todos los ámbitos del saber, aunque sin duda no en la vida cotidiana. Basta echar un ojo a *Les livres des florentins*, al desarrollo de la ciencia jurídica, de la teología y, en general, de las ciencias de la naturaleza para advertir que lo que se impone es la interpretación que de Aristóteles hacen los modernos, Bacon, Occam, Duns Escoto… cuyo método de leer a Aristóteles pronto se difunde por todas partes, incluida la Península Ibérica[45].

Otra cosa es la vida cotidiana, cuya separación de los saberes científicos se produce ahora y que es una separación definitiva, tanto entre el ciudadano de a pie y la ciencia como entre las distintas especialidades entre sí. La cuestión es que la miseria de la especialización y del exclusivismo científico se produce precisamente cuando esos ciudadanos de a pie, que son todos los no profesionales, tienen más deseos de pensar por cuenta propia, de decidir y ser protagonistas, de aprender… Y puesto que les dan con la puerta en las narices, acuden a quienes se las abran de par en par, con el regocijo de los porteros, que no deseaban otra cosa. Esas puertas son las de la religiosidad popular y las del arte. De la primera ya hemos hablado, de la segunda vamos a ocuparnos ahora.

10. El concepto de Renacimiento. Historiografía.

Para Burckhardt, el Renacimiento es un fenómeno exclusivamente italiano; en consecuencia, en otros países habría oleadas más o menos intensas de italianismo,

doctrina cristiana", en *Miscelánea de Estudios Hispánicos en homenaje a Ramón Sugranyes de Franch*, Barcelona, 1982, pp. 85-106].

[45] [Christian Bec: *Les livres des florentins (1431-1608)*, Florencia, 1984, cfr. *Humanismo y Renacimiento*, pp. 376 y ss.: "El proceso, pues, exige que se elimine la alegoría de los textos literarios, que se escriba en lengua vulgar y que, en las ciencias, se imponga la escolástica sobre Tulio. Eso es lo que suele entenderse por Renacimiento"].

pero no Renacimiento, como dice Curtius[46]. Aunque hoy esto no lo acepta casi nadie, la posición central de Italia se mantiene. Quizá la explicación más aceptada de qué sea el Renacimiento es la que propuso Auerbach:

> Desde el primer albor del humanismo se empieza a comprender que los acontecimientos del mito y de la historia antiguos, y también los de la Biblia, están separados de la época propia no sólo por el transcurso del tiempo, sino también por la diferencia radical de las condiciones de vida. El humanismo con su programa de restauración de las antiguas formas de vida y de expresión, es el primero en crear una visión histórica profunda, como no la había poseído ninguna otra época anterior de nosotros conocida: ve la antigüedad con profundidad histórica y, en contraste con ella, los oscuros tiempos intermedios de la Edad Media[47].

A esta base se le añaden, por unos y otros, algunas precisiones y complementos. Así, por ejmplo, Panofsky, Gombrich, Chastel, E. Gilson, Seznec, etc. opinan que es la época de los profesores de latinidad. Todos ellos hacen depender el Renacimiento del humanismo, y ambos de Italia, de Florencia en particular, apuntan la presencia de un cierto laicismo, la oposición a la escolástica…

En cuanto a lo primero, a la creación de una perspectiva histórica, la cosa parece indudable. Si se acepta, habría que excluir de esta conquista a quienes con extremos musolinianos soñaron con imitar a los antiguos romanos creyendo reproducir así, *tel-quel*, el mundo antiguo; entre lo ridículo y lo patético; los humanistas exquisitos lo que muestran es una absoluta falta de conciencia histórica. Pero, por otra parte, y en sentido contrario, cuando se dice, como Auerbach o Panofsky, que en el Renacimiento se percibe el mundo clásico como algo definitivamente perdido y pasado, sólo susceptible de ser recreado en el espíritu, quizá habría que precisar o que explicar cómo la conciencia de esa imposibilidad permite, al mismo tiempo, la reproducción de los temas y las formas clásicas y si esto es realmente así[48]. Además, la ruptura con el pasado va acompañada de la

[46] [E. R. Curtius, *Literatura medieval y Edad Media latina*, México, FCE, 1955, vol. I, p. 59n: "La idea de que también España, Francia, Alemania, etc., tuvieron un 'Renacimiento' es inadmisible. Lo que está fuera de duda es que esos países tuvieron una o varias ondas de 'italianismo', que es la 'forma de exportación' del Renacimiento italiano"; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 494].

[47] [E. Auerbach, *Mímesis*, Mexíco, FCE, 1950, p. 301].

[48] [E. Panofsky, *Renacimiento y Renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza, 1975, pp. 172-173: "El Renacimiento se dio cuenta de que Pan había muerto; de que el mundo de Grecia y Roma antiguas (ahora, recordaremos, *sacrosancta vetustas*, "sacrosanta antigüedad") era algo perdido como el Paraíso de Milton, y sólo susceptible de ser recordado por el espíritu. Por primera vez, apareció el pasado clásico como totalidad desligada del presente; y, por tanto, como ideal anhelado en lugar de realidad utilizada y al mismo tiempo temida"; cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 495].

conciencia de iniciar un nuevo camino. En este sentido, pues, habría que distinguir dos grupos en el humanismo: por una parte, los añorantes que miran hacia el pasado y tratan de imitarlo y reproducirlo de la manera más exacta posible; por otra, los que, sin ignorar ese pasado y teniéndolo muy presente en el espíritu, tratan de inventar un nuevo camino, de crear su propia vida, apoyándose o no en el cristianismo. Estos últimos son los que marcan con sus perfiles más característicos el Renacimiento: continúan un camino que fue interrumpido, no vuelven atrás para repisar por donde anduvieron los antiguos. Esto, inevitablemente, concede a su actividad un carácter de aventura, de descubrimiento, que contrasta con los humanistas recalcitrantes empeñados en reproducir una y otra vez el modelo perfecto establecido por los antiguos. Que ese modelo no sea ya tanto Virgilio como Cicerón no cambia la naturaleza del fenómeno, que sigue siendo una continuación de las actitudes medievales. Aunque esos humanistas conozcan mejor los textos clásicos, los entiendan en su correcto sentido y en su contexto y sean capaces de redactar en un perfecto latín ciceroniano, lo cierto es que lo único que hacen es perfeccionar el sistema medieval, la concepción medieval de la cultura, de la civilización y del mundo.

Para la mentalidad medieval, todo está ya dicho, por los antiguos o por la Biblia. En consecuencia, la labor del clérigo consiste en recuperar y conservar los materiales antiguos, en limpiarlos de las excrecencias y, en fin, en acercarse lo más posible a la perfección y pureza de los orígenes. Esto es así porque, desde la creación del mundo, el hombre y la naturaleza no han hecho más que degradarse, como explica, por ejemplo, la *Historia eclesiástica*. Pues bien, los humanistas retrógrados piensan lo mismo, aunque se refieran al mundo civil, literario o artístico, aunque sus modelos sean otros. Lo diferente y nuevo es que el hombre se defina como un ser capaz de perfeccionarse personal y socialmente, capaz de aumentar sus conocimientos. Y esto no sólo acudiendo a mejores textos de Galeno o Hipócrates, o mejor comentados e interpretados, sino aportando saberes nuevos, por primera vez. Esto que se dice de la medicina vale para cualquier otro ámbito del saber o de la actividad humana, sea científico o no. Este hecho sitúa al hombre de esta época en una situación de provisionalidad que corresponde, quizá, a la melancolía renacentista, pero que, sin duda, hay que asociarla con la valoración de la vivencia inmediata, con la subjetividad sentimental y con otros fenómenos de este tipo.

Cuando los maestros citados arriba dicen que el Renacimiento consiste en la unión de los temas clásicos expresados en formas también clásicas parece que dicen algo muy preciso, pero, cuando se analiza, esa precisión se desvanece. A veces da la impresión de que esa fórmula es el resultado de un pacto crítico entre las posiciones de Garin y las representadas por E. Gilson, una manera de evitar las polémicas ideológicas o, directamente, políticas. Sea esto como quiera, la mayor parte de los críticos citados arriba se centran en las artes plásticas en las

que la forma es algo que salta a la vista. En las artes visuales (pintura, escultura, arquitectura) quizá sean así las cosas, aunque, si lo fueran, el Renacimiento sería una especie de neoclasicismo, lo cual no concuerda con el hecho, ya señalado, de que muchas de las recuperaciones romanas sean en realidad románicas; ni con el hecho, evidente, de que cualquier observador puede diferenciar las obras clásicas de las renacentistas.

En lo que respecta a la literatura, está claro que si se acepta la distinción entre temas y formas, lo que resulta claro es que si los temas son clásicos, cuando lo son, nunca las formas son clásicas, porque la forma de la literatura es la lengua, si es algo. Y la lengua del Renacimiento es la lengua vulgar. Lo demás son fantasías de violetera[49].

Cuando letrados, humanistas, escritores se convenzan de que la *lingua nostra* es efectivamente la *lingua nostra*, entonces comenzará la producción literaria con perspectivas de futuro, la construcción de una nueva historia, de una nueva época. Los hombres serán dueños de su destino —o intentarán serlo— en lugar de reproducir el ajeno. Es otro sentido de la imitación.

11. El universalismo medieval. La especialización renacentista.

Antes de seguir adelante, quizá conviniera señalar algunos otros ámbitos en los que el hombre de los siglos XV y XVI también toma conciencia de que se encuentra ante situaciones nuevas. Por un lado, está claro que vemos cosas que nunca vimos, es decir, que el mundo geográfico ha cambiado. Pero, por otra, ha cambiado el orden feudal, la organización tradicional de las clases y sus funciones. Y, sobre todo, ha cambiado el sistema de los saberes. Ahora ya no hay nadie que pueda aspirar, ni de lejos, a obtener un saber enciclopédico. Con todas sus carencias, la Edad Media aspira a conseguir obras en las que se recoja todo el saber de la época: quien lo escriba o lo lea tendrá toda la información disponible en el mundo, aunque esa información sea sólo una mínima parte de la que tenían los antiguos. Pero, al menos, el autor o autores de tales obras tienen la conciencia y la satisfacción que reúnen más información y mejor de la que tendrán los que vengan después, porque todo se degrada y sus obras ayudan, por lo menos, a que esa caída sea más lenta. A ese propósito, responden las "Imágenes del mundo", los "Espejos", las "Etimologías". Sin embargo, en el siglo XV y, sobre todo, en el XVI, ya nadie puede aspirar a esto; cualquiera que esté al tanto de lo que pasa percibe

[49] [Cfr. *Humanismo y Renacimiento*, p. 342: "En general, los iconólogos parecen haber dado por buena la definición del Renacimiento como la fusión de unos contenidos clásicos con unas formas también clásicas (Panofsky, Chastel, Seznec, etc.). Al parecer esta definición vale también para las letras y no sólo, como podría pensarse, para las artes plásticas. Si esto es así, la forma que correspondería a tales temas es la lengua vernácula"].

que es imposible saber todo de todo: los saberes se han especializado y no sólo se ha ampliado la cantidad de información que cada uno de ellos acumula, sino que ha cambiado cualitativamente: el léxico, el sistema de argumentación, el lenguaje que utilizan no se entiende sino por los especialistas. Además, la experimentación, todavía incipiente en la práctica, pero bien asentada en la teoría por los *moderni*, por los bárbaros, ha planteado las cosas en unos términos que no habían ni siquiera soñado los antiguos, cuanto menos los medievales o los humanistas. En este ámbito, cabe decir que el Renacimiento, el mundo moderno, nace de la sustitución, como principio ordenador del mundo, de la relación de semejanza y finalidad por la de causa-efecto y la cuantificación, con ello; todo el orden del mundo antiguo, fundamentalmente cualitativo y finalista, se ha roto en pedazos. Y cada pedazo es un mundo nuevo, completo y desconocido. Así están las cosas.

Todos los hechos parecen comportarse como si a la miseria de la especialización le correspondiera una reacción en la misma dirección y en sentido contrario; reacción que, frente a la objetividad del saber como mundo autónomo, valorara las vivencias inmediatas, directas, subjetivas. Esto es lo que permite unificar la explicación de fenómenos diferentes, como pueden ser los movimientos espirituales, tanto los reformistas como los "ortodoxos", la aparición de la piedad individual, la heterodoxia de los nobles o su dedicación a las letras, etc.; el desarrollo de las literaturas en lengua vulgar, la desaparición de la alegoría.

Ante una filosofía, la aristotélica, que propone un sistema de argumentación específico y una descripción objetivada de los fenómenos naturales tanto como de los humanos; ante los inicios de la ciencia moderna, esto es, el experimentalismo y la cuantificación; ante el desarrollo de las relaciones comerciales, basadas en planteamientos económicos, como es obvio, que apenas encubren su naturaleza (frente a la ocultación ideológica de la nobleza y la religión), al tiempo que insisten en la abstracción de la moneda representativa. Ante todo esto, que es lo que acabará imponiéndose, se produce una reacción que valora los aspectos irracionales de la vida, o, más atenuado, la subjetividad sentimental y directa: la literatura se especializa en esto, en lugar de servir de vehículo o tapadera de saberes objetivos más o menos esotéricos; con ello, confluye con la literatura tradicional en romance, tanto la que podríamos llamar "popular" como con la culta: en definitiva, los letrados ya habían distinguido lo uno de lo otro, utilizando para cada ámbito lenguas diferentes o estilos diferentes. Petrarca, Boccaccio, Santillana, etc. pueden servir de ejemplo.

Los humanistas cultivan, precisamente, la retórica, la oratoria, porque, como letrados, han sido excluidos del *quadrivium,* de la lógica y, en parte, de la dialéctica; lo mismo les ocurre a los espirituales. Pero humanistas y espirituales, por profesión y vocación, tienden a influir didácticamente, como pedagogos, en la gente y, en especial, en los poderosos. Así, se ven obligados a servir a los nuevos poderes. La función que se les encarga es segregar una nueva ideología que prenda

y capte a las nuevas fuerzas sociales, y a las viejas, descolgadas de su papel tradicional. Y esto deben hacerlo de forma que no enfrenten a unas con otras más de lo necesario. Su voz se dirige, pues, a quienes no son oradores, a las nuevas actitudes de los defensores, a los comerciantes, *noblesse de robe*, hidalgos en paro… y a justificar a tiranos y tiranuelos de nuevo cuño, cuyo poder no se justifica por las razones tradicionales de sangre o herencia (eventualmente, ni de virtud). Desde su prestigio cultural, humanista en los dos sentidos del término, mediante sus técnicas de persuasión, los letrados, humanistas o no, se dirigen a los de abajo y a los de arriba. Para lograrlo, y aun pertrechados con su retórica y erudición, tienen que hacerse entender por la mayoría, mayoría que, ocioso es decirlo, no sabe latín. En consecuencia, oferta y demanda confluyen en forzar la producción de obras asequibles sobre todo lo divino y lo humano; estas obras se escriben desde un saber verdadero en latín (y, entonces, se traducen) o en romance. O, simplemente, con cuatro perras de humanismo, se pone el prestigiado saber civil al alcance de cualquier lector medianamente instruido. Es éste un atajo que toman algunos genios, como fray Antonio de Guevara que tira por el camino de en medio y se inventa, crea, ese mundo para ofrecérselo a los cortesanos y a otros ingenios legos. Es una solución de la que sólo un "cráneo privilegiado" como el de Guevara sería capaz. En ello coincide, de manera emblemática, con la literatura tradicional, con los libros de caballerías, con el *roman,* que también pretende traducir historias verdaderas.

Los escritores producen sus obras a partir de su propia perspectiva, desde el aquí y el ahora, con su propio sistema de valores y en su propia lengua, porque aspiran, esto sí, a comunicar la "realidad viva" de que habla Bataillon[50]. Es el triunfo de las obras que inciden directamente en la conciencia del receptor… Y es el triunfo de las lenguas vulgares. Vulgarización que, aunque tenga caracteres específicos en España, se da en todas partes, incluida la renacentista y humanista Italia, a pesar de que sus ingenios, atenazados por la prepotencia de los humanistas exquisitos, estuvieran un tanto en Babia y a verlas venir. Sólo así se explica el éxito arrollador, en ediciones y traducciones, de las obras de Guevara o Mexía.

12. El fin del Humanismo tradicional.

Ahora bien, todo esto supone el fracaso del humanismo. Todos sus ideales se deshacen y evaporan como el "rocío de los prados". Si el humanismo había soñado con la restauración de la lengua latina clásica, se encuentra con que resulta sustituida de manera definitiva por las vulgares y que continúa y triunfa, más que nunca, la escolástica de los Suárez, Soto, Cano, Vitoria, etc., cuando no el

[50] [Cfr. *supra*, nota 37].

rústico latín o bárbaro romance de tantos reformadores. Si habían soñado con los valores del hombre en cuanto hombre, esto es, con la razón triunfante en la vida civil, lo que sucede es que esa racionalidad se refugia en los especialistas, mientras desarrolla una religiosidad irracional cuyo horizonte doctrinal no va más allá de la justificación por la fe y la imposición del hado ante el cual la voluntad y el esfuerzo del hombre valen para poco; y a pesar de los intentos racionalizadores de algunos escolásticos u ortodoxos, la religión se convierte en uno de los motivos fundamentales de justificación ideológica para las guerras que ensangrientan toda Europa. Por último, si su ideal era el imperio a la romana, lo que ha salido es el nacionalismo que ellos mismos contribuyen a crear: la exclusión de los no italianos como bárbaros, la idea de que el latín es *su* lengua y la insistencia en resucitar el imperio perdido mediante la unidad de Italia contribuye, ideológicamente al menos, al nacimiento y desarrollo de los nacionalismos basados en la lengua común (el vulgar) y en la *traslatio imperii*, *studii*… y todo lo que haya que trasladar o crear de nuevas, precisamente frente y en competencia con el imperio fenecido e irrecuperable, a pesar de los esfuerzos del humanismo italiano.

En una palabra, los humanistas han labrado su propia ruina. Claro que muchos de sus valores han sido aceptados de una u otra manera. Por ejemplo, que el valor máximo del hombre es el de ser hombre, que su mérito es resultado de sus obras, de la virtud, etc. puede reflejarse en el cambio que se produce entre Santillana y Garcilaso, por ejemplo: aquí, para elogiar a una pastora de sus serranillas la ennoblece ("juro por Sant'Ana/ que no sois villana"[51]), Encina fluctúa entre lo uno y lo otro, y Garcilaso convierte a nobles y señores en pastores que deben vencerse a sí mismos mediante la reflexión y el raciocinio… En este mundo, con estos ideales teóricos, le está permitido participar a todo el mundo; para que sea posible, hay que generalizar los temas, formar una "coiné" en que todos, nobles y villanos, letrados y no letrados tengan unos intereses comunes, participen en los problemas y las soluciones, en los sufrimientos y los goces. En literatura, esto significa que el amor (y la melancolía) se convierta en el motivo principal de las obras renacentistas, en lo que vuelve a coincidir con la literatura vulgar, y se aleja de la clásica, donde el amoroso era un tema menor, episódico.

[51] [Marqués de Santillana, *Serranillas*, III, 23-24: "¡Yo juro a Sant'Ana/ que non sois villana!", en *Comedieta de Ponza, Sonetos, Serranillas y otras obras*, ed. V. Beltrán, Barcelona, Crítica, 1997, p. 38].

IV.
La diferencia hispánica

En España las cosas se plantean de manera más aguda que en otras partes y más positiva, al menos en el terreno de las ideas, de la teoría y de la literatura o, si se prefiere, de la cultura, en general.

Si, por un momento, es posible prescindir de aquellas opiniones que hacen coincidir los ataques exteriores con las críticas interiores a nuestra historia pasada y reciente, entonces, posiblemente, cabría atender a los hechos sin, por ello, caer en la hagiografía nacionalista.

La sociedad española desde finales del XV está empeñada en la tarea de crear una "coiné" cultural basada en los ideales del humanismo, esto es, en la comunidad de sentimientos y en el uso de la razón. La nobleza acepta el envite, entre otras razones porque los defensores estaban cumpliendo una función efectiva e inmediata, perfectamente perceptible, por lo cual podían prescindir (hasta cierto punto, siempre y todo hasta cierto punto) de las diferencias de clase basadas en el engolamiento, la distancia, frente a la necesidad de prestigio de la nobleza cortesana de otros países, incluida Italia. Cuando se dice y subraya la gravedad y severidad de los españoles, que resaltan todos los observadores extranjeros, hay que advertir que no es una marca de clase. Las relaciones entre las clases sociales en España son mucho más familiares que en cualquier otro reino; esto es algo que notan todos los que observan el comportamiento social de los españoles, desde Pontano que al señalar la especial afición y facilidad de los hispanos para las facecias (*De sermone*, Lib. III), cosa que también recoge Castiglione, reprocha que no guardan, sin embargo, en ellas las categorías sociales; hasta Pinheiro da Veiga en su *Fastiginia*. Así, nobles e hidalgos aceptan aparecer como pastores, esto es, se presentan cono hombres que no dependen de la herencia, sino de sus obras, que no heredaron "grandes vajillas ni tesoros", sino lo que ganaron con sus manos[52]. Y de aquí arrancan buscando unas formas de comportamiento racionalizadas, argumentadas al menos, y de unas vivencias humanas. Todos, nobles y villanos, están

[52] [*Coplas que hizo don Jorge Manrique a la muerte de Santiago don Rodrigo Manrique su padre*, XXVIII, 337-348: "No dexó grandes thesoros/ ni alcançó grandes riquezas/ ni baxillas,/ mas hizo guerra a los moros/ganando sus fortalezas/ y sus villas;/ y en las lides que venció,/ muchos moros y cavallos/ se perdieron,/ y en este oficio ganó/ las rentas y los vasallos/ que le dieron", *Poesía*, ed. V. Beltrán, Barcelona, Crítica, 1993, p. 168].

convencidos de que comienzan una era nueva, comienzan su propio camino, con su lengua y con sus problemas específicos allí donde lo dejaron los romanos a los que pueden sustituir pero no reproducir, porque los hispanos se enfrentan con un mundo nuevo y diferente al antiguo. Y son conscientes de ello; no valen las recetas antiguas, ni las romanas ni las medievales, aunque se aprovechen elementos de éstas y aquéllas.

La situación es muy diferente a la del Renacimiento italiano. Los humanistas, los letrados, los escritores españoles no son producto de cancillerías ni de gabinetes, no viven en torres de marfil intelectuales. Salvo casos excepcionales, como Mena o el mismo Fernando de Herrera, pocos de los peninsulares se ven, como tantos italianos y europeos, apartados de los conflictos sociales. Por el contrario, la mayoría están metidos hasta las cejas en la vida real, en una vida la mayoría de las veces dura y violenta: asombra la cantidad de escritores españoles que han padecido destierro, cárcel o muerte violenta; parece una constante en nuestra historia. Pero, hayan pasado por esto o no, son hombres de acción que participan vehementemente en los conflictos de la sociedad, sean Santa Teresa, San Juan, fray Luis de León, San Ignacio; sean Santillana, Manrique, Garcilaso, Francisco de Aldana, Acuña, Lope o Cervantes, sea Guevara, los Valdés, Laguna, Francisco de Enzinas… hasta Quevedo, Gracián o Calderón. Parece claro que estos individuos, cuando escriben, prefieren el sentimiento y la vivencia intensos, por domeñados que estén, a las fantasías exquisitas y evanescentes de quienes se construyen un mundo ilusorio convencional, como tantos humanistas italianos. Probablemente, una parte del llamado realismo hispánico se deba a ese contacto directo con la vida real, y con la necesidad de tomar decisiones, de afrontar problemas y buscar soluciones. A ello puede responder también, quizá, la ausencia de largos poemas narrativos o líricos, etc. Obligados por la realidad a luchar con la vida, cultivan obras intensas, contrastan sistemáticamente la teoría con la práctica, los sueños con las realidades, lo que da lugar a parodias curiosas en las que el efecto final surge de poner enfrente una de otra a la literatura y la vida; lo cual, además, no implica despreciar el ideal literario, porque en estas parodias extrañas se admira y ama lo parodiado, como ocurre en la *Celestina* o en el *Quijote*.

Pues bien, cuando un individuo de estos escribe una obra, literaria o no, está cumpliendo una función civil, tanto si es la *Obra de agricultura* de G. A. de Herrera, como si es una *Égloga* de Garcilaso. Por ello, en España no tiene éxito el decadentismo alambicado de Ficino, su irrealismo mágico, las complicaciones de Pico, Colonna. Aquí nadie cree en brujas ni en magos ni talismanes, la realidad inmediata y la confianza en la razón es suficiente para colmar las necesidades intelectuales o el deseo de aventuras. Por muchas que fueran las barbaridades cometidas —y fueron, en efecto muchas—, en los planteamientos teóricos se trata siempre de argumentar de manera racional las decisiones. En general, en el tránsito del XV al XVI, y después, existe una confianza en la capacidad del

hombre para llegar a conclusiones válidas de acuerdo con su propia razón o sentir. Esto se puede asumir de una manera más o menos intensa, llevarlo a la práctica o mantenerlo en el terreno de las ideas. En los casos más llamativos, el hombre hace lo que hace por un imperativo interior. El estoicismo o neoestoicismo es, en este sentido, incuestionable, porque la dignidad del hombre consiste en comportarse según lo que ha decidido, según le dicta su norma interior. La razón (razón secundaria, pero razón) domina —o debe dominar— el comportamiento, pues esta vida no es sino "milicia sobre la haz de la tierra"; dice C. Landino: hemos sido enviados "a esta ínfima región del mundo como a una lejana y difícil expedición para que, combatiendo virilmente contra tantas dificultades superáramos dos enemigos crudelísimos: el placer y el dolor"[53]. Pero una cosa es predicar y otra dar trigo: la pusilanimidad de los teóricos contrasta de manera evidente con la asunción interior; así, está claro que la intensidad de la represión es proporcionada y equivalente a la fuerza de la acción. No deja de ser curioso que el único mérito que Burckhardt[54] concede a los españoles sea que cuando gobernaban las fortalezas italianas, jamás las vendían a los atacantes como era norma entre los italianos: esto libró a Italia de caer en poder de los turcos.

[53] [Cfr. *supra*, nota 32].

[54] [*La cultura del Renacimiento en Italia* [1860], trad. J. Ardal, Barcelona, Ed. Iberia, 1979, p. 73: "Frente a la conquista de Italia por los españoles, que ya entonces se había iniciado, fue un consuelo relativo, pero no desprovisto de fundamento, que ella evitase la barbarización del país bajo la dominación turca. Italia por sí misma, dada la división que reinaba entre los distintos Estados, difícilmente hubiera escapado a ese destino fatal"].

Apéndice Biobibliográfico

Domingo Ynduráin Muñoz (1943-2003), después de ejercer la docencia en distintas universidades europeas: lector de español en la de Zurich entre 1966 y 1972, profesor extraordinario en las de Lausana y Lovaina durante los años 1970-1972, fue nombrado profesor ayudante en la Universidad Autónoma de Madrid (1972-1975), profesor agregado en la Universidad Complutense (1975-1981) y, desde el año siguiente, catedrático de Literatura Española, de nuevo en la Universidad Autónoma, si bien durante un año estuvo como profesor visitante en la University of Southern California (1991).

En paralelo a su dedicación docente, desarrolló una amplia tarea, siempre como especialista en literatura española, desempeñando varios puestos de responsabilidad. Miembro del consejo de redacción de las revistas *Ínsula* y *Epos*, se integró en el consejo editor de la colección "Letras Hispánicas" de Ediciones Cátedra y, más tarde, fue nombrado director literario de la Biblioteca Castro. Fue asimismo miembro del jurado del Premio Cervantes y asesor del Consejo de Teatro del Ministerio de Cultura, además de vicerrector de Humanidades y Cursos de Extranjeros, en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, antes de ser nombrado secretario general de la misma institución (1986-1991). El 17 de noviembre de 1994 el Congreso de los Diputados lo eligió como miembro del Consejo de Universidades y el 20 de abril de 1997 leyó su discurso de entrada en la Real Academia Española, de la que fue secretario desde enero de 1999.

Comenzó a publicar a partir de 1964 sus primeros trabajos filológicos, con anterioridad a la edición de su tesis: *Análisis formal de la poesía de Espronceda* (1971), alternando a lo largo de su trayectoria como investigador el interés por la escritura de autores modernos y contemporáneos como Pío Baroja, Valle-Inclán y Antonio Machado, sobre los cuales volvió en un libro panorámico: *Del clasicismo al 98* (2000), con su creciente dedicación desde la década de los ochenta a los clásicos españoles, cuando se suceden las publicaciones sobre la poesía mística de San Juan posteriores a su imprescindible edición de 1983 que, al igual que la del *Buscón* (1980) de Quevedo, sobresale por la significación de las notas extraídas a partir de sus innumerables lecturas, con un conocimiento casi exhaustivo de las respectivas tradiciones literarias. También desde los ochenta, con especial atención a los autos sacramentales como *El Gran Teatro del Mundo*, dedicó a la dramaturgia

calderoniana varios trabajos que atestiguan su prolongado interés por la historia del teatro entre el Siglo de Oro y la actualidad.

Aunque la interpretación de Domingo Ynduráin sobre los grandes escritores del Siglo de Oro, con especial hincapié en la narrativa cervantina, culminó en su discurso de entrada a la Real Academia Española: *El descubrimiento de la literatura en el Renacimiento español* (1997), no se comprenden cabalmente sus conclusiones sin recordar los numerosos autores y géneros literarios, algunos de ellos poco conocidos incluso entre la crítica especializada, que fueron pasto de su insaciable curiosidad de lector, así como su facilidad para abstraer los rasgos significativos de los textos analizados, según se puede observar especialmente en su obra maestra: *Humanismo y Renacimiento en España* (1994), donde supo construir una visión general para explicar el significado de la cultura renacentista en el contexto de la tradición clásica que, desde la Antigüedad grecolatina hasta el humanismo italiano, discurre también por la patrística y la escolástica.

Hay que destacar, por último, su libro póstumo: *Estudios sobre Renacimiento y Barroco* (2006) publicado por varios profesores universitarios, antiguos alumnos suyos, donde se recopila una selección de los artículos y trabajos que compuso a lo largo de más de cuarenta años sobre el amplio periodo histórico acotado en el título del volumen. En todo caso, como se afirma al inicio de la "Presentación" del mismo: "La originalidad de su pensamiento sobresale en todos los ámbitos de la Literatura Española a los que ha dedicado atención". Incluye, además, una bibliografía que adjunto a continuación, accesible también en línea dentro de la sección "Páginas de autor" (http://bib.cervantesvirtual.com/seccion/literatura) de la Biblioteca Virtual Cervantes.

Monografías

Análisis formal de la poesía de Espronceda, Madrid, Taurus, 1971. Prólogo de Rafael Lapesa.

Ideas recurrentes en Antonio Machado, Madrid, Turner, 1975. Prólogo de Aurora de Albornoz.

Introducción a la metodología literaria, Madrid, SGEL, 1979. Prólogo de Fernando Lázaro Carreter.

Aproximación a San Juan de *la Cruz,* Madrid, Cátedra, 1990.

Humanismo y *Renacimiento en España,* Madrid, Cátedra, 1994.

El descubrimiento de *la literatura en el Renacimiento español. Discurso leído ante la Real Academia Española,* Madrid, Real Academia Española, 1997.

Del clasicismo al 98, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

Las querellas del Buen Amor. Lectura de *Juan Ruiz,* Salamanca, SEMYR, 2001.

Estudios sobre Renacimiento y Barroco, edición al cuidado de Consolación Baranda, Mª Luisa Cerrón, Inés Fernández-Ordóñez, Jesús Gómez y Ana Vian, Madrid, Cátedra, 2006.

Ediciones

Antonio Machado, *Los complementarios,* Madrid, Taurus, 1972, 2 vols.

Pedro Calderón de la Barca, *El Gran Teatro del Mundo,* Madrid, Istmo, 1974.

Francisco de Quevedo, *Historia de la vida del Buscón,* prólogo de Domingo Ynduráin, Madrid, Espasa-Calpe, Austral, 1977 (y sucesivas reediciones).

Francisco de Quevedo, *El Buscón,* Madrid, Cátedra, 1980 (y sucesivas reediciones).

Pedro Calderón de la Barca, *El Gran Teatro del Mundo,* Madrid, Alhambra, 1981.

San Juan de la Cruz, *Poesía,* Madrid, Cátedra, 1983; edición ampliada en 1985 (y sucesivas reediciones).

Las mejores novelas de la Literatura Universal. Siglo XIX, vol. 10: *Pepita Jiménez. Sotileza. La Regenta,* Madrid, Cupsa, 1983.

Las mejores novelas de la Literatura Universal. Siglo XIX, vol. 11: La *mariposa. Los trabajos de Pío Cid,* Madrid, Cupsa, 1983.

Antología de la poesía española, 1, Barcelona, Planeta, 1985.

Braulio Foz, *Vida de Pedro Saputo,* en colaboración con Francisco Ynduráin, Madrid, Cátedra, 1986.

Pedro Calderón de la Barca, *El alcalde de Zalamea,* Madrid, Alianza, 1989.

Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño,* Madrid, Alianza, 1989 (y sucesivas reediciones).

José de Espronceda, *El Diablo Mundo. El Pelayo. Poesías,* Madrid, Cátedra, 1992 (y sucesivas reediciones).

Jerónimo de Urrea, *Diálogo de la verdadera honra militar,* Madrid, Ministerio de Defensa, 1992.

Miguel de Cervantes, *Obras completas,* Madrid, Biblioteca Castro, 1993, 4 vols.

Benito Pérez Galdós, *Obras completas. Novelas contemporáneas,* vols. I-VIII, Madrid, Biblioteca Castro, 1993-2003.

Pedro Manuel Ximénez de Urrea, *Penitencia de amor,* Madrid, Akal, 1996.

Pedro Calderón de la Barca, *El Gran Teatro del Mundo,* ed. y estudio preliminar de John J. Allen y Domingo Ynduráin, Barcelona, Crítica, 1997.

San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* y *poesía completa,* ed. P. Elia y M. J. Mancho, estudio preliminar de Domingo Ynduráin, Barcelona, Crítica, 2002.

Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

Artículos y capítulos de libros

"Correas y el Refranero aragonés, I y II", *Diputación Provincial de Zaragoza* (1964 y 1969), pp. 149-155 y 635-641.

"Sobre un cuento de Pedro Antonio de Alarcón en E. Goncourt", *Filología Moderna,* 19-20 (1965), pp. 247-250.

"Rinconete y *Cortadillo.* De entremés a novela", *Boletín de la Real Academia Española,* 46 (1966), pp. 321-333.

"Tres símbolos en la poesía de Antonio Machado", *Cuadernos Hispanoamericanos,* 223 (1968), pp. 117-149.

"Dos poemas autógrafos de Zorrilla", *Boletín de la Real Academia Española,* 49 (1969), pp. 141-151,

"Teoría de la novela en Baroja", *Cuadernos Hispanoamericanos,* 233 (1969), pp. 355-389.

"Nuevos manuscritos de Zorrilla", *Revista de Literatura,* XXXVII (1970), pp. 149-173.

"De verdes sauces hay una espesura. Anteposición de complemento con *de", Vox Romanica,* 30-31 (1971), pp. 98-105.

"El *Gran Teatro* de Calderón y el Mundo del XVII", *Segismundo,* X (1975), pp. 17-71.

"Algunas notas sobre el 'Tractado tercero' del *Lazarillo* de *Tormes", Studia Hispanica in honorem R. Lapesa,* Madrid, Gredos/Cátedra-Seminario Menéndez Pidal, 1972, vol. III, pp. 507-517.

"En el centenario de Machado", *El Urogallo,* 34 (1975), pp. 41-44.

"En el teatro de los Machado", en *Curso en homenaje a Antonio Machado,* ed. E. de Bustos Tovar, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1975, pp. 297-313.

"Algunas notas sobre Gonzalo de Berceo y su obra", *Berceo,* 90 (1976), pp. 3-67.

"Hacia la novela como género literario", en *Teoría* de *la novela,* ed. S. Sanz Villanueva y C. Barbachano, Madrid, SGEL, 1976, pp. 145-179.

"Fernán Caballero. Pedro Antonio de Alarcón". "Pereda. Pardo Bazán". "Valera. Clarín", en *Historia* de *la Literatura Española Moderna* y *Contemporánea,* Unidades Didácticas 1, 2 y 3, Madrid, UNED/Ministerio de Educación y Ciencia, 1977.

"El debate de Almagro", *Primer acto,* 182 (1979), pp. 75-82.

"Una nota a Góngora", *Archivum,* XXIX-XXX (1979-80), pp. 27-37.

"La novela", en *Historia* y *Crítica* de *la Literatura Española. Época contemporánea: 1939-1980,* dir. F. Rico, Barcelona, Crítica, 1980, pp. 318-321 y 345-352.

"Los poetas mayores del XV: Santillana, Mena, Manrique", en *Historia* de *la literatura española,* Madrid, Guadiana, 1980, vol. 1, pp. 425-461.

"Reflexiones sobre *El Buscón", Ínsula,* 409 (1980), p. 3.

"No todo el teatro es texto", *Primer acto,* 184 (1980), pp. 81-86.

"Los autos sacramentales", en *III Jornadas* de *Teatro Clásico Español (Almagro, 1980),* ed. J. Monleón, Madrid, Ministerio de Cultura, 1981, pp. 233-251.

"Índice de *Los complementarios* de Antonio Machado", *Studi Ispanici,* 6 (1981), pp. 103-117.

"Vargas Llosa y el escribidor", *Cuadernos Hispanoamericanos,* 370 (1981), pp. 150-173.

"De Galdós a Miras, pasando por Valle-Inclán", *Primer Acto,* 187 (1981), pp. 1-23.

"La invención de una lengua clásica (Literatura vulgar y Renacimiento en España)", *Edad* de *Oro,* I (1982), pp. 13-34.

"Contradicciones en la obra de Quevedo", en *Homenaje a Quevedo. Academia Literaria Renacentista II*, ed. V. García de la Concha, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, pp. 476-481.

"Unos versos de Góngora: Brújula, Pinta, Pie, Botín cerrado", *Dicenda,* 1 (1982), pp. 123-132.

"Erudición y montaje actual de los clásicos", en *V Jornadas* de *Teatro Clásico Español. El trabajo con los clásicos en el teatro contemporáneo (Almagro,* 1982), Madrid, Dirección General de Música y Teatro, Ministerio de Cultura, 1983, vol. 2, pp. 31-42.

"Calderón", en *Historia* y *Crítica* de *la Literatura Española. Siglo* de *Oro. Barroco,* dir. F. Rico, Barcelona, Crítica, 1983, pp. 742-765.

"Enamorarse de oídas", en *Serta Philologica F. Lázaro Carreter*, Madrid, Cátedra, 1983, vol. II, pp. 589-603.

"Las cartas de Laureola: Beber cenizas", *Edad* de *Oro,* III (1984), pp. 299-309.

"Un aspecto de *La Celestina",* en *Estudios sobre el Siglo* de *Oro. Homenaje a Francisco Ynduráin,* Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 521-540.

"Luces", *Dicenda,* 3 (1984), pp. 163-187.

"El Renacimiento en Aragón", en *La literatura en Aragón,* coord. A. Egido, Zaragoza, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1984, pp. 53-66.

"Personaje y abstracción" en *El personaje dramático. VII Jornadas de teatro clásico español (Almagro, 1983)*, ed. L. García Lorenzo, Madrid, Taurus, 1985, pp. 27-37.

"*La vida es sueño:* doctrina y mito", *Segismundo* 41-42 (1985), pp. 99-126.

"Espronceda novelista: *Sancho Saldaña*", en *Entre pueblo y corona: Larra, Espronceda y la novela histórica del Romanticismo. Actas de las Jornadas de la Sociedad Suiza de Estudios Hispanicos (Zurich, noviembre de 1984)*, eds. G. Güntert y J. L. Varela, Madrid, Universidad Complutense, 1986, pp. 11-127.

"El ensayo (1936-1975)", en AA.VV., *Literatura contemporánea en Castilla y León*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1986, pp. 467-82.

"Los apócrifos de Antonio Machado (1902-1939)", *Anuario de Estudios Filológicos. Homenaje a Juan Manuel Rozas*, IX (1986), pp. 349-62.

"El Quevedo del *Buscón*", *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, LXII (1986), pp. 77-136.

"*El alcalde de Zalamea*: Historia, ideología, literatura", *Edad de Oro*, V (1986), pp. 299-311.

"Sobre el *Proceso de cartas de amores* de Juan de Segura", en *Philologica Hispaniensia in honorem Manuel Alvar*, Madrid, Gredos, 1987, vol. II, pp. 585-600.

"*El castigo sin venganza* como género literario", en *El castigo sin venganza y el teatro de Lope de Vega*, ed. R. Domenech, Madrid, Cátedra/Teatro Español, 1987, pp. 141-163.

"El teatro y la realidad", *Ínsula*, 493 (1987), pp. 1 y 4.

"¿Nuestra realidad ausente?", *República de las letras. Últimas tendencias de la literatura española* I, 18 (1987), pp. 69-74.

"Galdós y el 98", *Eutopías. Teorías/Historia/Discurso*, III (1987), pp. 67-78.

"Galdós and the generation of 1898", en *The Crisis of Institutionalized Literature in Spain*, ed. W. Goldzich, N. Spadaccini, Minneapolis, Prisma Institut, 1988.

"*Las bicicletas son para el verano*", "*Bajarse al moro*", en AA.VV., *Seis dramaturgos españoles del siglo XX, II. Teatro en democracia*, Madrid, Primer Acto/Girol Books, 1988, pp. 103-107 y 241-246.

"Las cartas en prosa", en *Literatura en la época del Emperador. Academia Literaria Renacentista V-VII*, ed. V. García de la Concha, Salamanca, Academia Literaria Renacentista, 1988, pp. 53-81.

"Las cartas de amores", en *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid, Gredos, 1988, pp. 487-495.

"La autobiografía y el *Lazarillo*", en *Il picaro nella cultura europea*, ed. I. M. Battafarano y P. Taravacci, Trento, Luigi Reverdito, 1989, pp. 37-51.

"Cultura y literatura", *República de las letras. Medio siglo de Literatura Española, 1939-1989*, 24 (1989), pp. 156-159.

"La crisis del texto en el teatro", *La Página*, 20 (1989), pp. 116-118.

"Machado: Manuel o Antonio", *Ínsula*, 506-507 (1989), pp. 79-80.

"Las voces apócrifas de Antonio Machado", en *Antonio Machado hoy. Actas del Congreso Internacional conmemorativo del cincuentenario de la muerte de Antonio Machado*, ed. J. Urrutia, Sevilla, Alfar, 1990, pp. 121-136.

"Esperpentos y sonatas", *Boletín de la Fundación Federico García Lorca*, 7-8 (1990), pp. 45-58.

"*Y pacerá el amado entre las flores:* el verso", en *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, ed. M. J. Mancho, Ávila/Salamanca, Universidad de Salamanca/UNED, 1990, pp. 37-43.

"San Juan, doctor de la Iglesia", *Ínsula*, 537 (1991), p. 20.

"*Y pacerá el amado entre las flores:* la declaración en prosa, en *San Juan de la Cruz, espíritu en llama*, coord. O. Steggink, Roma, Institutum Carmelitanum, 1991, pp. 449-465.

"En púrpura tendido", *El Ciervo*, XL (1991), pp. 29-31.

"José de Espronceda (1808-1842)", en *Siete siglos de autores españoles*, AA. VV., Kassel, Reichenberger, 1991, pp. 225-228.

"Revisión del realismo mediosecular", *La Página*, 9 (1992), p. 49-55.

"El renacimiento de Lázaro", *Hispania*, 75 (1992), pp. 474-483.

"Las opciones de Miguel Mihura", en *Homenaje al profesor José Fradejas Lebrero*, Madrid, UNED, 1993, vol. II, pp. 759-568.

"Canto de serenas", en *Presencia de san Juan de la Cruz*, ed. J. Paredes, Granada, Universidad de Granada, 1993, pp. 35-48.

"El pájaro solitario", en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, ed. M. Man-

cho, J. A. Pascual y E. Wattenberg, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, pp. 143-161.

"La vida como libro", en *Hommage a Robert Jammes* (Anejos de *Criticón*, I), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994, vol. III, pp. 1193-1209.

"La crítica histórica y literaria de Américo Castro y su escuela: Hacia una evaluación", *en Judíos, Sefarditas, Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso Internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992*, ed. A. Alcalá, Valladolid, Ámbito, 1995, pp. 577-586.

"Mi amado las montañas", *Boletín de la Real Academia Española*, LXXVII (1997), pp. 165-196.

"Cela en la narrativa de postguerra", *El Extramundi y los Papeles de Iria Flavia*, IX (1997), pp. 37-49.

"Teología, retórica y política en Juan Ginés de Sepúlveda", en *Littérature et Politique en Espagne aux Siècles d'Or*, ed. J. P. Étienvre, Paris, Klincksieck, 1998, pp. 101-120.

"Préstamos en los esperpentos de Valle-Inclán", *en Valle-Inclán universal. La otra teatralidad. Actas del XII Congreso de Literatura Española Contemporánea. Universidad de Málaga, 9-13 de noviembre de 1998*, ed. C. Cuevas y E. Baena, Málaga, 1999, pp. 205-217.

"En torno al *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan", *Boletín de la Real Academia Española*, LXXIX (1999), pp. 7-54.

"Historia y ficción en el siglo XV", en *Jornadas de Filología Aragonesa*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico/Diputación Provincial de Zaragoza, 1999, pp. 183-226.

"Juan del Encina y el humanismo", en *Humanismo y literatura en tiempos de Juan del Encina*, ed. J. Guijarro Ceballos, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1999, pp. 259-280.

"Los diálogos en prosa romance", en *Homenaje a Francisco Ynduráin* (Anejos de *Príncipe de Viana*), Navarra, Institución Príncipe de Viana/Diputación de Navarra, 2000, pp. 435-466.

"De la ambigüedad sanjuanista: '*Buélvete paloma … al aire de tu vuelo*'", en *Homenaje a Elena Catena*, Madrid, Castalia, 2001, pp. 541-546.

"Teólogos y economistas en la España del siglo XVI", *Boletín de la Real Academia Española*, LXXXII (2002), pp. 5-38.

Reseñas y artículos-reseña

"Fernán Pérez de Guzmán: *Generaciones y semblanzas*, ed. crít. por R. B. Tate, ed.

Board, Londres, 1965", *Filología moderna*, 23-24 (1966), pp. 359-360.

"Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo: *El subtil cordobés. Pedro de Urdemalas y El gallardo Escarramán*", *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, 1 (1978), pp. 235-241.

"Cuento risible, folklore y literatura en el Siglo de Oro", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXIV (1978), pp. 109-136.

"La desordenada codicia de los bienes ajenos", *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, LV (1979), pp. 343-354.

"*Vida y hechos de Estebanillo González*, ed. N. Spadaccini y A. Zahareas", *Revista de Literatura*, XLIII (1981), pp. 225-233.

"*La hija del aire* de Lluis Pascual", *Primer acto*, 190-191 (1981) pp. 21-26.

"*La vida es sueño*, de José Luis Gómez", *Primer acto*, 192 (1982), pp. 36-38.

"Torbado, en la rehumanización de la novela: *La ballena*", *Cuadernos del Norte*, 14 (1982), pp. 99-100.

"*Luces de Bohemia*", *Primer acto*, 205 (1984), pp. 44-49.

"Los virtuosos de Fontaineblau", *Primer acto*, 212 (1986), pp. 99-126.

"José C. Nieto: *San Juan de la Cruz, poeta del amor profano*", *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, LXVI (1990), pp. 352-357.

"El canon de C. S. Lewis: *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*, trad. de Carlos Manzano, Península, Barcelona, 1997", *Revista de Libros*, 15 (1998), pp. 31-32 (http://www.revistadelibros.com).

"El triunfo del Humanismo", Jill Kraye (ed.), *Introducción al Humanismo renacentista*, trad. de Lluís Cabré, ed. española de Carlos Clavería, Cambridge University Press, Madrid, 1998", *Revista de Libros*, 26 (1999), pp. 31-34 (http://www.revistadelibros.com).

Se acabó de imprimir *El fin del humanismo tradicional,* el 29
de junio de 2014 siendo la festividad de San Pedro, en
los talleres de Bonanza Artes Gráficas y estando
al cuidado de la edición el Servicio de
Publicaciones de la Universidad
de Huelva